

# «Jeg leder dem bare på den rette vei!»

## En kvalitativ analyse av intern *dawa*-aktivisme blant unge muslimer i Oslo

Heidi Smalsvik



Masteroppgave i religion og samfunn  
Veileder: førstelektor Safet Bektovic  
Det Teologiske Fakultetet

Universitetet i Oslo

Våren 2014



«Jeg leder dem bare på den rette vei!»

En kvalitativ analyse av intern *dawa*-aktivisme blant  
unge muslimer i Oslo

© Heidi Smalsvik

2014

«Jeg leder dem bare på den rette vei!» - En kvalitativ analyse av intern *dawa*-aktivisme blant unge muslimer i Oslo.

Heidi Smalsvik

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

# Sammendrag

Denne studien undersøker hvordan unge muslimer på en videregående skole i Oslo reflekterer over og erfarer intern *dawa*-aktivisme (islamsk misjon rettet mot muslimer). Undersøkelsen er basert på intervjuer med 22 unge muslimske gutter og jenter, og fokuserer på tre aspekter som kan avspeiles i oppgavens problemstillinger: Først ser studien på hvordan informantene forholder seg til intern *dawa*-aktivisme. Deretter rettes oppmerksomheten mot informantenes opplevelser med aktivismen, hvor hovedanliggende er å se hvordan den påvirker de involverte. Til slutt belyses sammenhengen mellom ungdommenes ulike oppfatninger av intern *dawa* og hvem de anser som religiøse autoriteter.

Studien viser at informantene forholder seg til intern *dawa*-aktivisme på tre ulike måter, som er utgangspunktet for en tredelt kategorisering. Den ene gruppen, *dawa*-aktivister, anser det som en religiøs plikt å utøve *dawa*, og er aktive i dette arbeidet selv. Den andre gruppen, passive støttespillere, er positive til aktivismen, men utøver ikke *dawa* selv av ulike grunner. Den tredje gruppen, opponentene, mener at aktivismen ikke passer innenfor rammene av islam, og ser det som unødvendig. På en side synes intern *dawa*-aktivisme å forene unge muslimer. I kretser der det anses som positivt, fungerer det motiverende, og oppmunttrer til etterfølgelse av islamske forbud og påbud i et samfunn der det ikke tas for gitt. På den andre siden synes intern *dawa*-aktivisme og føre til posisjonering blant unge muslimer. Det er ikke enighet om hva islamske påbud og forbud innebærer, og når enkelte gjør krav på å definere hva som er «det riktige islam», kan det for andre oppleves som provoserende. Disse forholdene belyses med globaliseringsteori (Olivier Roy) og identitetsteori (Anthony Giddens og Thomas Ziehe).

# Forord

Når jeg er ved veis ende, er det flere jeg ønsker å takke for god hjelp. Først vil jeg takke min veileder, Safet Bektovic, for verdifulle råd i forbindelse med feltarbeidet. Med din innsikt har jeg i større grad vært i stand til å ta tak i det meningsfulle. Jeg vil også takke for faglige innspill til arbeidet med teksten og optimismen du hele tiden har vist på mine vegne.

En stor takk går så til informantene, som velvillig stilte til intervjuer, og som på generøst vis delte tanker, refleksjoner og erfaringer med meg. Jeg setter pris på den vennlighet som samtalerne og møtet med dere bar preg av, og for den tiden dere har brukt til å hjelpe meg med å forstå. Jeg er også takknemlig for at jeg fikk bli med på ulike arrangementer. Det har vært en berikelse for meg å bli kjent med dere, og studien hadde åpenbart ikke blitt den samme uten deres bidrag. Takk også til ledelsen ved skolen for samarbeidsvilje.

Videre vil jeg takke Hasan og Uzair. Dere har bidratt med engasjement og vinklinger som har gitt meg flere perspektiver – og til resten av studentene på TF – takk for at dere har vært tilgjengelige for kaffepauser, gode diskusjoner og latter. Ikke minst satte jeg pris på støtte den dagen jeg tok noen reale skritt bakover i prosessen. I den forbindelse vil jeg også takke min bror, Karl, som til slutt fant de forsvunne sidene.

Takk til Hilde og Anna, for heiarop og turer i Oslos gater, med gode samtaler til ettertanke og inspirasjon. En stor takk går også til Hanne, og min søster Elisabeth, som har bidratt med kritiske blikk, og kommet med rettmessige kommentarer.

Og til sist. Kjære Mats, din tålmodighet og oppmuntring har vært av uvurderlig betydning. Takk for deg! Jeg skal begynne å gi tilbake til samfunnet nå (og få betalt for det).

Oslo, august 2014

Heidi Smalsvik

# Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Begrunnelse for tema.....	2
1.1.1	Problemstillinger .....	3
1.1.2	Begrepsavklaringer.....	4
1.2	Teoretiske perspektiver.....	5
1.2.1	Overordnet faglig perspektiv .....	5
1.2.2	Globaliseringsteori .....	6
1.2.3	Identitetsteori.....	8
1.3	Oppgavens struktur.....	10
1.4	Metodiske grep .....	11
1.4.1	En kvalitativ undersøkelse .....	12
1.4.2	Rekruttering av informanter .....	13
1.4.3	Selve intervjuet.....	14
1.4.4	Bearbeidelse av materialet.....	16
1.4.5	Hermeneutisk tilnærming .....	17
1.5	Etiske overveielser.....	19
2	Kontekstuelle og begrepsmessige forhold.....	21
2.1	Islam i endring .....	21
2.1.1	Det synlige islam .....	22
2.1.2	Det mangfoldige islam .....	23
2.1.3	Den etiske orienteringen og ny-fundamentalisme.....	25
2.2	Dawa.....	26
2.2.1	Intern <i>dawa</i> .....	28
2.2.2	Islamske bevegelser og intern <i>dawa</i> .....	30
2.2.3	<i>Dawa</i> og globalisering .....	32
2.3	Unge muslimer og <i>dawa</i> -aktivisme i Norge.....	33
2.3.1	Fra kultur til islam og “forsvar” av islam.....	34
2.3.2	Organisert <i>dawa</i> : IslamNet.....	36
3	Noen karakteristiske trekk.....	40
3.1	En god muslim, det riktige islam og de andre muslimene.....	41
3.1.1	Halal og haram .....	42

3.1.2	«Man skal ikke dømme» .....	46
3.1.3	Islam – én homogen størrelse, eller rom for variasjon? .....	48
3.2	En tredelt kategorisering.....	49
3.2.1	<i>Dawa</i> -aktivister .....	50
3.2.2	Passive støttespillere .....	51
3.2.3	Opponentene .....	52
4	Møtet med <i>dawa</i> -aktivismen .....	55
4.1	De unge sine fortellinger .....	55
4.1.1	Veiledningsstrategier og sanksjonering.....	56
4.1.2	Bekreftelser på aktivistenes autoritet .....	60
4.1.3	Når man ikke blir anerkjent som da'i .....	62
4.2	Sosial kontroll og <i>dawa</i> -aktivisme .....	64
4.2.1	En fremtredende valgreteorikk.....	65
4.2.2	Gjensidig påvirkning .....	67
5	Autoritet, identitet og fellesskap .....	70
5.1	Jakten på kunnskap .....	70
5.1.1	Foreldrene som religiøse autoriteter.....	72
5.1.2	Koranen og hadith .....	75
5.1.3	Andre autoriteter.....	77
5.2	Fundamentalisme - en “fritt” valgt identitet .....	80
5.2.1	Søken etter fellesskap med en «overordnet mening» .....	81
5.2.2	De tilgjengelige autoriteter .....	83
6	Avsluttende kommentarer .....	85
	Litteraturliste .....	88
	Vedlegg I Tema/intervjuguide .....	94
	Vedlegg II Informasjonsskriv .....	96



# 1 Innledning

*My intention was not to deal with the problem of truth, but with the problem of the truth-teller, or of truth-telling as an activity - Michel Foucault.*

Jeg har lenge vært interessert i å finne ut hvordan unge muslimer bruker islam på ulike måter for å manifestere sin identitet. Den danske islamforskeren Garbi Schmidt, som har gjort flere undersøkelser blant unge muslimer i og utenfor Europa, bruker betegnelsen «muslimer med stor M» om de som aktivt går inn for å være synlige, nettopp som muslimer. Gjennom en utadvendt praksis blir religionen et sentralt element, sier hun, også som en del av ungdommenes opprør og argumentasjon (2007:35-36) På den måten kan man snakke om en offentlig markering av religionen, der islam blir et altavgjørende aspekt.

Da jeg jobbet på en flerkulturell skole i Oslo for noen år siden merket jeg meg tidvis at en form for markering fant sted. Nå tenker ikke jeg på *hijab* (muslimsk hodeplagg) eller andre markører som visualiserer en muslimsk identitet. Jeg tenker på hvordan enkelte elever uttrykte en slags frustrasjon og stadig var «på vakt» med tanke på eventuelle «angrep» mot islam. Eksempelvis ble jeg en dag konfrontert av en opprørt guttegjeng som følte seg krenket fordi noen uttalte islam og muslim med sh-lyd. En tilsvarende konfrontasjon ble i perioder også rettet mot muslimer, og tok form gjennom irettesettinger av de som hadde en påstått «uislamsk» fremtreden. Da en av guttene ble bedt om forklare irettesettingen svarte han kort og i tråd med oppgavens tittel: «Jeg leder dem bare på den rette vei!».

Det som først og fremst interesserer meg, er måten irettesettelsen ble legitimert på. I en studie gjort i England viser utdanningssosiolog Louise Archer (2003) hvordan unge muslimske gutter forsvarte sin «rett» til å kontrollere muslimske jenters klesdrakt og oppførsel, med begrunnelser som at «det bare er sånn». Dette tolker Archer som en kontinuitet av kulturelle aspekter. Den konfronterende holdningen hos de unge i eksemplet over skiller seg fra dette på to måter. For det første var irettesettingene rettet mot gutter så vel som jenter, og videre var det legitimert ut fra en religiøs forståelseshorisont. I den forstand gjorde de krav på å definere det «rette» islam, som en kontrast til andre muslimer sin «gale» fortolkning. Fra deres ståsted finnes det med

andre ord en rett vei som noen skal ledes til. Det er en sannhet som skal formidles. Det handler ikke her om en kulturell kapital som skal videreføres.<sup>1</sup>

Dette bringer oss inn på kjernen i sitatet til den franske filosofen Michel Foucault (1926-1984). Det er nettopp «the truth-teller» eller snarere «the truth-telling as an activity» som er utgangspunktet for denne oppgaven. Mer konkret handler den om unge muslimer, og deres refleksjoner omkring og erfaringer med den ovennevnte aktiviteten, som kan avspeiles i det islamske konseptet; *dawa*. Foreløpig kan vi si at *dawa* dreier seg om å gjøre det islamske budskapet tilgjengelig for andre; for ikke-muslimer og antatte villfarne muslimer (Kværne og Vogt 2002:79). Det kan komme til uttrykk ved at enkelte muslimer forteller trosfeller hva som ut fra deres ståsted er rett og galt i islam (jf. irettesettingen over).

## 1.1 Begrunnelse for tema

Sett bort i fra min personlige interesse for temaet, har et studium av intern *dawa*-aktivisme blant unge muslimer i en norsk kontekst både en samfunnsmessig og en akademisk verdi. Archer peker på at unge muslimske gutter med en konfronterende oppførsel blir stigmatisert og kan oppfattes som «dangerous individuals» (Archer 2003:35). I så fall er det viktig at det skapes tillitsforhold mellom voksne og unge, som kan forhindre eventuell stigmatisering av muslimske elever eller eventuelle intolerante holdninger hos unge muslimer. Diskusjoner i skolen om det såkalte «islampolitiet» eller norske mediers tidvise fokus på unge muslimer som «sosiale kontrollører»<sup>2</sup> de siste årene, sier lite om hvor utbredt et slikt fenomen er, og hvordan de unge opplever og påvirkes av det i det daglige. Dersom en vet mer om hvilke trender og fenomener som oppstår blant unge muslimer, kan lærere og andre voksne i større grad være rustet til å møte ungdommene på en god måte gjennom dialog. Jeg mener at en undersøkelse av unge muslimers selvforståelse med utgangspunkt i denne formen for *dawa* kan bidra til dette.

Tidligere forskning på unge muslimer i Vest-Europa tar i stor grad sikte på å belyse muslimer som en minoritetsgruppe og de spenninger, eventuelt endringer, som skjer i møtet med

---

<sup>1</sup> Dette betyr selvsagt ikke at unge muslimer i Norge argumenterer for irettesettelser ut fra et religiøst perspektiv i motsetning til britiske unge. Archer forholder seg et sett utvalgte muslimske gutter som ble sett på som utfordrende av lærere og bruker maskulinitetsperspektiver for å belyse det.

<sup>2</sup> En slik sak kunne vi sist lese om i nasjonale medier 25.06.2014. Se <http://www.nrk.no/ostlandssendingen/mobbet-av-muslimer-for-klaerne-1.11785675>. Mens minoritetsrådgiver Michale Cruz beskriver dette som mobbing, ble det av enkelte medlemmer på facebookgruppen til den muslimske organisasjonen IslamNet omtalt som *dawa* (26.06.2014).

majoritetssamfunnet. Det denne forskningen viser er at unge muslimer representerer et mangfold av teologiske og kulturelle tilnærminger til islam (Bektovic 2004 og Schmidt 2007). Foreløpig er det likevel ganske uklart hva som skjer i dette mangfoldet. Det vil si, enkelte studier har noen indikasjoner på dette. For eksempel har sosialantropolog Christine M. Jacobsen (2011) pekt på noen interne spenningsforhold med utgangspunkt i ungdomsorganisasjonene Muslimsk Studentersamfunn (MSS) og Norges Muslimske Ungdom (NMU). Det som først og fremst viser seg er et generasjonsskille, der de unge muslimer argumenterer mot de kulturelle aspektene til deres foreldres tilnærming til islam. Islam trekkes således frem som en komponent som forener de unge, i kraft av at de står som representanter for det såkalt «rene islam», som en motsetning til foreldrenes «kulturelle islam». Flere studier (Ezzati 2009 og Otterbeck 2000) viser også at islam er en faktor som forener unge muslimer gjennom å være representanter for en religiøs minoritet. På bakgrunn av en opplevelse av å være annerledes eller fremmed i det norske samfunnet, skaper man et fellesskap – en delkultur (Prieur 2004:108). Når vi vet at unge muslimer representerer et mangfold av islamforståelser, er det nærliggende å tro at de (til tross for det overnevnte fellesskapet mellom de unge) ikke bare posisjonerer seg i forhold til foreldrene og storsamfunnet, men også hverandre. Hvilken rolle spiller i så fall *dawa* i denne prosessen? Sagt på en annen måte; hvilken betydning har *dawa*-aktivisme for det interne fellesskapet?

En ny studie av organisasjonen IslamNet, antyder at fokuset på *dawa*, bidrar til å skape et spenningsforhold mellom de unge (Linge 2013). Fra å være et samlende organ for unge muslimer fra startfasen i 2008, har organisasjonens oppmuntring til *dawa*-virksomhet rettet mot muslimer ført til større fraksjoner og spenninger mellom muslimske ungdomsorganisasjoner. Dette er et felt som er i stadig endring, og med denne oppgaven ønsker jeg å bygge videre på eksisterende forskning. I forlengelse av forskning på unge muslimer i Oslo og *dawa* vil jeg undersøke et miljø der mangfoldet innenfor islam utspiller seg på samme arena: På skolen viser motsetningsforholdene seg i det daglige, og konfrontasjonen blir ofte mer direkte. Dette vedrører også muslimer som ikke er aktive deltakere i en organisasjon.

### **1.1.1 Problemstillinger**

For å belyse oppgavens tema, har jeg utledet tre relaterte problemstillinger. Den første handler om unge muslimers ulike tilnærminger til intern *dawa*: *Hvordan forholder unge muslimer seg til intern dawa-aktivisme?* Her vil jeg vise hvilke trekk som kjennetegner muslimsk ungdom i Oslo med en henholdsvis positiv eller negativ holdning til fenomenet. Dette vil gi et innblikk i

hvordan intern *dawa* legitimeres. Med utgangspunkt i dette, vil jeg så se på hvordan *dawa*-aktivisme kommer til uttrykk i det daglige, og hvilken betydning den har for de involverte, det vil si både de som foretar *dawa* og de som er objekt for *dawa*. Dette danner grunnlaget for min andre problemstilling: *Hvordan påvirker intern dawa-aktivisme unge muslimer?* Videre ønsker jeg å belyse hvilke overordnede strukturer som kan fungere som pådrivere for at intern *dawa* utøves i en norsk skolekontekst. Den tredje problemstillingen handler følgelig om hvilke autoriteter unge muslimer i Oslo peker på som betydningsfulle for deres forståelse av islam: *Hvilke religiøse autoriteter influerer unge muslimers (ulike) holdninger til intern dawa?*

### **1.1.2 Begrepsavklaringer**

Det er noen sentrale begreper i problemstillingene som kan favne bredt og ha flere betydninger. Derfor er det på sin plass å klargjøre hva de ulike begrepene og betegnelse refererer til i *denne* oppgaven.

*Intern dawa-aktivisme:*

Dette refererer til *utførelse* av *dawa*, som er rettet mot muslimer. I denne oppgaven innebærer det all aktivitet som har til hensikt å oppmuntre trosfeller til etterfølgelse av «islamske normer». *Dawa-aktivisme, aktivisme, dawa-virksomhet, misjonering* og ulike kombinasjoner av disse betegnelse, el.l., vil bli brukt synonymt. Jeg bruker betegnelse analytisk med det formål å belyse et fenomen som av noen muslimer blir karakterisert som *dawa*, men av andre ikke. I del 2.2 vil jeg utdype begrepets grunnleggende og historiske betydning, og vise dets brede omfang. Der vil det også bli klarere hvorfor jeg anvender det slik jeg gjør i oppgaven.

*Unge muslimer:*

Hvem som inkluderes i kategorien unge muslimer, varierer mellom ulike studier (Bektovic 2004, Jacobsen 2011, Linge 2013, Schmidt 2007). Det er vesentlig å presisere at unge muslimer i denne oppgaven ikke står som representanter for unge muslimer på generelt grunnlag. Kategorien er langt mer mangfoldig, med flere nyanser enn oppgaven har mulighet for, eller har til hensikt, å befatte seg med. De som er inkludert her, er et utvalg av informanter i alderen 16-18 år, som enten er født og oppvokst i Norge, eller kom til landet før skolealder. Samtlige definerer seg selv som sunnimuslimer.

*Religiøse autoriteter:*

I denne oppgaven innebærer religiøse autoriteter alle instanser som informantene i undersøkelsen anerkjenner som troverdige forvaltere av det islamske budskapet (hva enn det islamske budskapet ut fra deres ståsted innbefatter). Religiøse autoriteter kan således være religiøs litteratur, bøker om islam og ulike forfattere, imamer, forskjellige organisasjoner, internettsider, familiemedlemmer og venner.

## 1.2 Teoretiske perspektiver

Globalisering ble en del av vokabularet fra 1980-årene, og de påfølgende *globaliseringsteorier* var en utvikling av de tidligere *modernitetsteorier*. Problemet med moderniseringsteoriene var at endringene som skjer i verden fremstod som en *monolog*. I dette lå det antakelser om at moderne strukturer<sup>3</sup> som oppstod i Vesten<sup>4</sup> ville diffundere og tas opp i resten av verden. Globalisering dreier seg imidlertid om mer enn å spre én historisk kultur (Vestens) på bekostning av andre kulturer. Det er snarere en *dialogisk* prosess, der ulike kulturer i verden påvirker hverandre *gjensidig* (Beyer 2000:9-10 og 2006:18,54). Et kjennetegn for samtiden er at det er en stadig sterkere gjensidig forbindelse mellom globale påvirkninger og personlige disposisjoner (Giddens 1996:9). For å belyse de ovennevnte problemstillingene, har jeg med tanke på den gjensidige påvirkningen mellom det globale og individuelle, benyttet meg av både globaliseringsteori og identitetsteori. Angående globalisering har den franske islamforskeren Olivier Roy sine perspektiver på endringsbildet i islam vært hensiktsmessige. De har bidratt til en økt forståelse av hvilke fenomener som utmerker seg hos muslimer i Vesten, og gir med det et klarere bilde av, hvordan for eksempel *dawa* fremstår som en trend i denne sammenheng. Teorien sier likevel ikke noe om hvordan *dawa*-aktivisme oppleves for den enkelte, og hvordan det påvirker de involverte. For å utdype de individuelle prosessene i møtet med *dawa*-aktivismen, har det derfor vært nødvendig å trekke inn identitetsperspektivet. For dette formål har den britiske sosiologen Anthony Giddens, og den tyske ungdomsforskeren Thomas Ziehe, medvirket. Før jeg går over til å gi en kort introduksjon av teoriene, hvor jeg primært vil redegjøre for det som er av relevans for min undersøkelse, vil jeg påpeke oppgavens faglige vinkling.

### 1.2.1 Overordnet faglig perspektiv

---

<sup>3</sup> Med moderne strukturer menes for eksempel kapitalistisk økonomi, nasjon-stat, og vitenskapelig rasjonalitet i form av moderne teknologi (Beyer 2000:8).

<sup>4</sup> Dersom noe annet ikke spesifiseres, refererer Vesten og Vest-Europa til den samme delen av verden; Vest og Nord-Europa.

Denne oppgaven inntar et perspektiv i tråd med religionsvitenskapen, der religion anses som et fenomen med en indre logikk, og ikke som et epifenomen (som et egentlig uttrykk for noe annet). Det faglige perspektivet er av betydning for hvilke data som er lagt vekt på i fremstillingen av mitt materiale, og setter noen rammer for fortolkningen av det (Thagaard 2009:143). Religioners indre logikk påvirker sosiale og kulturelle systemer som det befinner seg i, og likeledes blir det selv påvirket av kulturelle og sosiale systemer. Følgelig er ikke religion noe som kun kommer til uttrykk gjennom bønn, gudstjenester, overgangsritualer eller sosiale organisasjoner, som en menighet eller en sekt (Natvig 2006:218-219). Religion har også kulturelle og sosiale uttrykksformer som kommer frem i interaksjoner mellom mennesker, hvor disse uttrykksformene ikke uten videre blir oppfattet som religiøse. «Felten» for religionsviteren er der religionen er. Her dreier det seg om å se *dawa* som et religiøst fenomen som kommer til uttrykk blant muslimske unge, i en kontekst uten et eksplisitt religiøst fortegn. I dette tilfellet i en skolekontekst.

Religionsvitenskapen åpner for ulike faglige, metodiske og teoretiske tilnærminger for å kunne betrakte ulike sider ved et religiøst fenomen (Natvig 2006:208,213,218). I mitt tilfelle har det vært hensiktsmessig å kombinere teologi, religionshistorie, sosiologi, antropologi og identitetsteorier. Dette har gitt meg mulighet til å komme frem til et perspektiv som gir et mer helhetlig bilde av fenomenet jeg ønsker å belyse. Det har vært viktig for å kunne forstå kompleksiteten av undersøkelsens problematikk.

### **1.2.2 Globaliseringsteori**

Ifølge Roy fører globalisering til omfattende endringer av tradisjonell islam. Han definerer globalisering slik:

Globalizations means uprooting from given societies in an attempt to develop systems of thought that are no longer linked to a given culture, systems of thought or practices, behaviour, taste, and modes of consumption (Roy 2007:3).

Her ser vi at globalisering er tett forbundet med begrepene *dekulturalisering* og *objektivering*, som fremstår som signifikante i hans teori. Med dekulteralisering mener han, at religion og kultur koples fra hverandre. Med tanke på islam og muslimer i Vesten kan det ses som et resultat av det faktum at muslimer i denne delen av verden ikke befinner seg i et samfunn hvor det er tilrettelagt for å praktisere islam. Bønnetider og ramadan er for eksempel ikke en del av

samfunnets «rytme». Dette fører til en *objektiviseringsprosess*<sup>5</sup> hvor det forsøkes å definere hva det «rene» eller «ekte» islam er, uavhengig av kultur (Roy 2010). På den måten blir det som anses for å være en returnering til tradisjonelle og nostalgiske former for islam, i virkeligheten inngående forandringer av tradisjonell islam. Når det ikke lenger er gitt ut i fra et samfunnsmessig plan hvilken religion, eller form for islam man skal tilhøre, er det noe individet selv må stilling til. Roy understreker også sentraliteten av *individualiseringsprosessen* som kjennetegner den moderne tid, og som åpner for at individet får alternative *valg*. På den måten blir også *troen* sentral. Man utøver ikke religiøs praksis fordi man er pålagt det, eller fordi det er en del av en tradisjon. Man *velger* å tilhører en religion, fordi man *tror*.

Tilsammen gir dekkulturalisering, objektivisering og individualisering rom for en mer åpen og mangfoldig religiøs plattform. I lys av dette kan man på et vis si at hver muslim med sin forståelse og tilnærming til religionen står som et reelt uttrykk for islam. Roy hevder likevel å ha identifisert to moderne former for islam, som er av relevans for å belyse den første problemstillingen i denne oppgaven. Den ene kaller han *etisk* eller *humanistisk islam*, og den andre kaller han *ny-fundamentalisme*. Hva Roy anser som karakteristisk for etisk islam og ny-fundamentalisme, vil utdypes i del 2.1, foreløpig vil jeg nevne at Roy knytter *dawa* til ny-fundamentalisme. Det er også på sin plass å si at ny-fundamentalisme skiller seg fra *fundamentalisme*, nettopp ved å hevde at islam *er* en universell religion, som kan praktiseres hvor hen i verden man befinner seg. Ettersom de tradisjonelle *dar al-islam* (islams hus) og *dar al-harb* (krigens hus) grensene er oppløst, blir hele verden dar al-islam. Det er ikke de geografiske grensene som avgjør om man er muslim, men tilhørigheten til det muslimske fellesskapet – *ummaen*.

Med oppløsningen av tradisjonelle trossamfunn og fremveksten av individualiseringen, argumenterer Roy for at det også fører til fravær av sosial kontroll ut fra islamske normer (Roald 2012:45 og Roy 2004:33,158,234,247). Ettersom det i Europa ikke finnes en stat, nasjon, sosialt politi eller en tradisjonell familiestruktur som har mulighet til å sanksjonere mot til individets beslutning er det opp til en selv å følge eller ikke følge det en anser som islamske normer, og likeledes hvor dedikert man skal være. Samtidig understreker Roy at fravær av religiøse normer kan føre til at man blir besatt av slike normer, og således kan det bli et individuelt anliggende å implementere religiøse normer (Roy 2004:265). Det er i dette punkt at intern *dawa* kommer til

---

<sup>5</sup> Det er ikke Roy selv, men Dale Eickelman og James Piscatori som først brukte betegnelsen «objektivering av islam» (Roy 2004:153).

syne i han sin teori. For enkelte er det ikke bare et poeng å implementere normene for seg selv og sitt eget velbefinnende. Det oppstår et behov for å gjøre formelle muslimer om til «gode muslimer», ved å fortelle dem hva som er rett og galt i islam. Å fortelle andre hva som er rett og galt er for så vidt ikke noe nytt. Det nye er at det nettopp fremkommer som en individuell religiøs plikt. Dette kan synes som et paradoks i Roy sin teori, for er ikke akkurat dette et tegn på sosial kontroll? I kapittel fire vil denne problematikken knyttes til oppgavens andre problemstilling, og drøftes på bakgrunn av det innsamlede datamaterialet.

I relasjon til den tredje problemstillingen, har Roy et ytterligere argument om at vi er vitne til en slags «autoritetskrise» i islam. Når unge muslimer i Vesten får et behov for å rekonstruere islam til en form som gir mening for dem i en ikke-muslimsk kontekst, er det ikke nødvendigvis slik at de tradisjonelle religiøse autoriteter (lærde og imamer) er tilgjengelige for, eller kan tilby, de unge tilfredsstillende svar på spørsmål om islam. Det blir opp til hver enkelt å søke etter kunnskap om sin religion, og i den varierte mengden av informasjon som finnes (for eksempel på internett) får unge muslimer mer eller mindre mulighet til å *velge* sine egne religiøse autoriteter (Roy 2004:151, 265). Dette poenget har jeg brukt som inspirasjon for å se hvilke religiøse autoriteter informantene får innflytelse fra, og som dermed får betydning for deres oppfatning av *dawa*.

### **1.2.3 Identitetsteori**

Vi mennesker har et iboende behov for å kategorisere vår omverden, nettopp for å finne vår plass i den. Identitetsdannelse er således en kontinuerlig prosess av identifisering på bakgrunn av likhet og forskjellighet. Gjennom å reflektere over oss selv og sammenlikne oss med andre avgrenser vi oss som individer, og vår personlige egenskaper og lidenskaper kommer til syne (Bektovic 2004:28 og Jenkins 2008:9,21). For å få en økt innsikt i informantenes selvforståelse og lidenskaper, har dette poenget vært viktig å ta hensyn til. Informantenes beskrivelser av hvem eller hva de identifiserer seg med, så vel som hvem eller hva de som muslimer tar avstand fra, har bidratt til å kaste lys over hvordan de definerer sin muslimske identitet.

Moderne samfunnsstrukturer skiller seg fra tradisjonelle strukturer, og man er ikke lenger underlagt faste rammer som påvirker identitetsdannelsen i en bestemt retning. I sen-moderne samfunn hvor man er omgitt av mange innflytelsesinstanser, blir en blir nærmest tvunget til å lage seg en «selvidentitet», som Giddens uttrykker det (Giddens 1996:9,47). Spørsmålet om identitet handler således ikke om hvem man *er*, men hvem man *vil være*. I fra dette kan man få



inntrykk av at mennesket er et fritt mennesket uten begrensinger. Selv om Giddens er positiv til tidsånden, og valgmulighetene som fører med, utelukker han ikke at individet også må forholde seg til begrensinger i identitetsdannelsen. Spørsmålet så er hva som begrenser og skaper muligheter for å identitetsdannelsen i møtet med *dawa*-aktivismen. For å belyse dette har jeg hatt særlig nytte av Giddens poeng om det moderne menneskets handlingsrasjonalisering, og bevissthet omkring egne valg. Videre har jeg sett det i sammenheng med argumentet om at et individ ikke er et passivt vesen som formes av strukturene som omgir en. Ifølge Giddens er man snarere en aktivt deltaker i sin egen identitetsdannelse som også påvirker strukturen en er en del av. Det gjensidige påvirkningsforholdet mellom struktur og individ skaper videre et endringspotensial i strukturen (Aakvaag 2008:132, 277, 288, og Giddens 1996:11,46, 88-89). Giddens kan synes meget opptatt av individualitet, med lite fokus på tilhørighet og gruppeidentiteter. Selv om en slik kritikk mot Giddens kan nyanseres, mener jeg det i denne oppgaven mer relevant å ta i bruk Ziehes teori om motiver for tilhørighetsorienteringer.

Ziehe hevder på samme måte som Giddens dagens samfunn er preget av av-tradisjonalisering, eller «kulturell frisetting» som han kaller det. I større grad enn Giddens hevder han imidlertid at identitetsdannelsen og spørsmål om tilhørighet kan være en forvirrende prosess, som egentlig er en stor belastning for de unge som er på leting etter identitet og rotfeste (Ziehe referert i Imsen 2008:97). Hans teori om ulike motiver for tilhørighetsorienteringer hos ungdom, har bidratt til en økt forståelse for hvilke ulike arenaer de unge muslimene i denne undersøkelsen henvender seg til, når de skal finne et slikt «rotfeste» for identiteten.

Den første tilhørighetsorienteringen kaller han «subjektivering». Dette beskriver han som en søken etter nærhet, som også er et forsøk på å unngå (samfunnsmessig) kulde. Her forsøker de unge å etablere tette forhold innenfor små fellesskaper. Det er det de nære relasjoner, familie og vennekrets, som blir viktige. På denne måten får man mulighet til å uttrykke sin individualitet og får anerkjennelse for de livsnyttende og subjektive holdninger. Det er en såkalt «moderne lengsel» hvor følelser danner grunnlaget for det som anses som verdifullt. Den andre orienteringen betegner Ziehe som «ontologisering». I dette prinsipp er individet på jakt etter sikkerhet, ikke nærhet, og det er tap av mening man frykter. Man søker en fast grunn for identiteten, der helhet, opprinnelighet og ekthet står sentralt. Nyreligiøse bevegelser og ulike former for fundamentalisme gjør seg gjeldende her. Følelsene står ikke i fokus, men det er troen på et sikkert fundament og forestillinger om det ideale fellesskapet som danner verdigrunnlaget.

Den siste tilhørighetsorienteringen fremstiller Ziehe som «estetisering». Subjektiveringen blir her overskredet og radikaliseret. Det man søker er ikke nærhet eller sikkerhet, men intensitet, og man frykter er tomhet (Ziehe 1995:18-21). Estetisering kommer til uttrykk i en etnisk eller religiøs fanatisme, men også i andre identifikasjonsformer hvor man er lidenskapelig opptatt av et eller annet trekk som ville ha provosert de fleste andre i et samfunn. Her handler det om å være noe spesielt i forsøket på å få oppmerksomhet fra sin omverden. Man skal vise at man er radikal, fordi det kun er radikale som brenner for det de sier (Ziehe referert i Bektovic 2004:188). Som vi skal se er det primært de to første orienteringsforsøkene som er relevante i denne oppgaven.

Man kan kritisere de ovennevnte teoretikerne for å legge for mye vekt på det av-tradisjonaliserte og dermed frie individet. Er samfunnet virkelig så moderne, og av-tradisjonalisert? Er individet virkelig så bevisst og aktiv i prosessen om å konstruere en identitet? Er det ingen strukturer som påvirker individet, uten at man selv har mulighet for å påvirke strukturen? Sosiologen Annick Prieur (2002) har gjennom empiriske undersøkelser identifisert at det ikke alltid synes som om individet er aktive og bevisste velgere av identitet eller tilhørighet. Ytre faktorer kan begrense mulighet for å bli anerkjent for det man identifiserer seg med, for eksempel vil enkelte unge innvandrere ha en opplevelse av å ikke bli anerkjent som norsk, på grunn av hudfargen, selv om de selv mener de er norske. Videre viser hun at et moderne individ ikke tar et oppgjør med tradisjonen. Endringene i de overordnede strukturene går således langsommere enn teoriene over skulle tilsi. Med bevissthet omkring dette, mener jeg det likevel er relevant å se materialet i min studie, i lys av de nevnte perspektiver. Oppgaven her er ikke å drøfte hvorvidt de unge formes av, eller løsrives fra tradisjon, dog slike problemstillinger vil komme til syne, og kommenteres. Hovedanliggende er heller å se hvor stort spillerom individet anses å ha i sine identitetsprosjekter i skolekonteksten, der *dawa* er av betydning. Teoriene vil diskuteres med hensyn på hvordan de som er involvert i *dawa* vurderer sine valgalternativer, og tar avgjørelser i møtet med andre unge muslimer.

### **1.3 Oppgavens struktur**

Oppgaven består av seks kapitler. I den siste delen av kapittel en vil jeg gjøre rede for de metodiske tilnærmingene til datainnsamlingen og arbeidet med analysen, og peke på noen utfordringer i forbindelse med det. Her vil jeg nevne noen av de etiske overveielsene som har vært av betydning for prosjektet.

I det andre kapittelet følger en gjennomgang av teori som vil fungere som et bakteppe for å forstå den påfølgende analysen. I tillegg til de teoretiske perspektivene som er redegjort for i kapittel en, er det vesentlig å klargjøre den begrepsmessige og kontekstuelle rammen for undersøkelsen. Her vil jeg drøfte synligheten av islam i Vest-Europa, og kort komme inn på hvordan det synlige islam kan relateres til en «vi» og «dem»/«Vesten» og «islam» diskurs. Det vil videre lede til diskusjon om mangfoldet i islam og en redegjørelse av Roys etiske islam og ny-fundamentalisme. Videre vil jeg utdype begrepet *dawa*, og begrunne min bruk av det i oppgaven. I den siste delen av kapittel to vil jeg utdype det den eksisterende forskningen synes å kunne si om unge muslimer og intern *dawa* i en norsk kontekst. Selv om mitt fokus for denne oppgaven er muslimske ungdommers møte med hverandre, er det avgjørende å være seg bevisst at dette skjer i et det norske samfunnet, der mange forhold spiller en rolle for unge muslimers selvforståelse.

Fra kapittel tre til fem presenteres mitt empiriske materiale, hvor de tre problemstillingene vil belyses og diskuteres hver for seg. Kapittel tre handler om hvordan informantene identifiserer seg med islam, og deres ulike holdninger til intern *dawa*. Her skal vi se at noen av informantene anser utførelse av *dawa* som en religiøs plikt, mens andre igjen ser på det som en nødvendighet, men ikke som en plikt. En tredje gruppe informanter ser som en kontrast til dette, intern *dawa* som unødvendig og påtrengende. Dette bringer oss til kapittel fire, som handler om informantenes erfaringer med *dawa*-aktivisme, som givere eller mottakere. Her diskuteres forholdet mellom valg og press, hvor antakelser om at *dawa*-aktivisme fører til sosial kontroll problematiseres. I kapittel fem skal informantenes forhold til religiøse autoriteter drøftes. Her vil sammenhengen mellom autoriteter og de ulike holdningene til *dawa* komme til syne. I siste del av dette kapittelet vil jeg diskutere hvorvidt det kan sies at informantene som anser *dawa* som en plikt, aktivt søker etter autoriteter som promoterer en teologi som fremmer dette. I kapittel seks vil jeg komme med noen avsluttende kommentarer og refleksjoner omkring de viktigste funnene i oppgaven.

## **1.4 Metodiske grep**

I forbindelse med denne studien har jeg foretatt kvalitative intervjuer av 22 unge muslimer i Oslo; 15 jenter og syv gutter som går på den samme videregående skolen. Alt i alt gjennomførte jeg tolv intervjuer. Åtte av disse var individuelle med fire gutter og fire jenter, mens 14 av informantene ble intervjuet i par eller grupper på opptil seks deltakere, etter deres ønske.

Intervjuenes lengde varierte fra 50 til 90 minutter. Alle informantene aksepterte bruk av båndopptaker. Etter min oppfatning virket ikke dette hemmende på samtalen da opptakeren så ut til å være glemt i løpet av få minutter. Etter samtalen ble intervjuene fulltranskribert, med noen få unntak. Åpenbare digresjoner har jeg unnlatt å skrive ned ordrett. Jeg noterte likevel innholdet i et parentes så det skulle bli lett å finne frem til det igjen dersom det skulle vise seg å være relevant. Ellers ble enkelte språkfeil som virket forstyrrende på innholdet korrigert.

Den kanskje største utfordringen med dette prosjektet har vært å bearbeidet det komplekse datamaterialet. På den ene siden har jeg ønsket å ta hensyn til alle variasjoner og nyanser for at informantenes stemmer skal komme til sin «fulle» rett. På en annen side ville en slik tilnærming føre til en presentasjon av en rekke løsrevne synspunkter som ikke vil gi noen videre mening. I analysearbeidet har det derfor vært nødvendig å gjøre en seleksjon av materialet. Seleksjonen er gjort på bakgrunn av den faglige og tematiske vinklingen oppgaven innehar. Under bearbeidelsen av materialet har jeg forsøkt å lese det ut i fra et hermeneutisk perspektiv, med en bevissthet omkring ulike faktorer som påvirker graden av forståelse.<sup>6</sup> I den forbindelse har uformelle samtaler, observasjon og deltakelse på ulike samlinger sammen med enkelte av informantene bidratt til å danne et bilde av konteksten materialet er uttrykt gjennom.

#### **1.4.1 En kvalitativ undersøkelse**

Under arbeidet med datainnsamlingen har boken *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode* av Tove Thagaard vært relevant. Den gir en god oversikt over metodiske innfallsvinkler og perspektiver, og belyser teoretiske og praktiske utfordringer som kan knyttes til enhver kvalitativ undersøkelse. Jan Krag Jacobsen, som er forsker på institutt for kommunikasjon, virksomhet og informasjonsteknologier ved Roskilde Universitet i Danmark, har mer konkret bidratt med refleksjoner omkring interaksjonen i selve intervjusituasjonen. Her står betingelsene for å skape en fortrolig og oppriktig samtale i sentrum. Jeg har særlig hatt nytte av hans poeng om å spørre meningsfullt. Dette mener Jacobsen kan gjøres ved å være til stede i samtalen for fullt alvor, og la deltakernes svar legge premissene for gangen i den. Som intervjuer kan man samtidig, på en indirekte måte, styre samtalen i en retning som er formålstjenlig. Det krever imidlertid et godt stykke forarbeid, og ikke minst erfaring. Å ta disse betingelsene til etterretning har vært en viktig del av prosessen. For eksempel var jeg bevisst

---

<sup>6</sup> De ulike faktorene jeg har vært bevisst i denne sammenheng, vil det redegjøres for i delen om hermeneutikk (se 1.4.5).

på at svarene til informantene kunne fremstå som normative og i tråd den «rette læren» (Tafjord 2006:254-255). Selv om det kan gi relevant og viktig kunnskap, var jeg også interessert i å høre deres opplevelser og erfaringer. Det var først da jeg erfarte de mer eller mindre «automatiske» svarene, at jeg kunne endre spørsmålsstillingene mine, eller hvilke oppfølgingsspørsmål som ville oppmuntre til refleksjon.

Kvalitativ metode skiller seg grunnleggende fra kvantitativ metode ved at den går i dybden og vektlegger betydning, fremfor utbredelse og antall (Thagaard 2009:17). Metoden egner seg for å studere sosiale fenomener, slik jeg har til hensikt med dette studiet. Det kvalitative *intervjuet* har vært viktig for prosjektets formål av minst to grunner. For det første er informasjon om relevante temaer – slik som for eksempel erfaringer knyttet til møtet med intern *dawa*-aktivisme – kun tilgjengelig hos de personene som kan si noe om dem; i dette tilfellet de unge muslimene selv (Krag 1982:14 og Thagaard 2009:13, 38). Mitt formål har ikke vært å se på det de gjør, men heller å ta hensyn til «hva de ser seg selv gjøre», som religionssosiolog Pål Repstad uttrykker det (Repstad 1998:16). For det andre åpner det kvalitative intervjuet for en fenomenologisk tilnærming, der individets forståelse av egen erfaring blir prioritert.

#### **1.4.2 Rekruttering av informanter**

Våren 2013 tok jeg kontakt med ledelsen ved to videregående skoler i Oslo for å undersøke om mulighetene til å bruke skolen som arena for å komme i kontakt med informanter. Etter to uker fikk jeg positivt svar fra en av skolene. Personalet her ville legge til rette for at jeg kunne presentere prosjektet i noen klasser samme høst. I tillegg skulle jeg få tilgang til et eget rom, dersom informantene foretrakk å samtale med meg der. Det gjorde de, og alle intervjuene ble gjennomført i perioden oktober til desember 2013.

Rekrutteringen av informanter skjedde i to omganger. I første omgang var jeg innom to klasser hvor jeg presenterte meg selv, prosjektet og hva jeg ønsket at de skulle bidra med. Alle i klassen fikk utdelt et skriv med kontaktinformasjon, hvor jeg også kort beskrev betingelsene for å delta, som primært var at de identifiserte seg med islam. Hensikten med denne fremgangsmåten var at de som ikke ønsket å melde sin interesse i påsyn av andre, skulle få en mulighet til å kontakte meg per e-post. Elevene skulle også få slippe å annonsere sitt livssyn i alles påhør. De som ikke var muslimer og derfor ikke aktuelle som informanter ble oppfordret til å gi informasjonen videre til venner og bekjente, som oppfylte kriteriet for undersøkelsen.

Flere uttrykte umiddelbart interesse, og i utgangspunktet hadde jeg etter besøket i klassene de avtalene jeg i forkant hadde beregnet at det ville være behov for. Det vil si, mellom åtte og ti informanter, omtrent likt fordelt mellom gutter og jenter. Etter at jeg hadde intervjuet disse oppstod det likevel et behov for å snakke med flere. De som stilte som informanter på bakgrunn av mitt besøk, hadde påfallende mange like meninger. Det var riktignok enkelte variasjoner, men ikke betydelige med tanke på temaene som stod i sentrum for min undersøkelse. Jeg ønsket å finne ut om det var noen som mente noe annet. Litteraturen og min erfaringsbakgrunn tilsa at det var tilfelle. Som religionsviten Torjer Olsen poengterer, er det også et metodisk poeng å lete etter flerstemmighet i en gruppe, for det vil alltid finnes, selv om «noen stemmer snakker høyere enn andre» (2006:60-62). Jeg tenkte at jeg kanskje hadde fremstilt prosjektet på en måte som appellerte til de overnevnte meningsfeller i stor grad. I så fall måtte jeg prøve igjen, med noen endringer i fremgangsmåten.

I andre omgang valgte jeg å søke på mer uformelle arenaer, som i kantina og gangene på skolen. Jeg oppsøkte små grupper og etablerte kontakt gjennom et mer personlig møte enn i klasserommet. Flere tok kontakt med meg også. De var nysgjerrige på hvorfor jeg var der, og gjennom uformell småpratting fikk jeg gjort flere avtaler. Da det siste intervjuet nærmet seg, hadde jeg stadig en følelse av å lære noe nytt, og på den måten skulle jeg gjerne ha fortsatt. Jeg innså likevel at det innsamlede materialet inneholdt en tilfredsstillende variasjon, og igjen med referanse til Repstad, tenkte jeg: «På et tidspunkt må man si stopp» (Repstad 1998:69). Dette var nødvendig på grunn av den begrensende tiden jeg hadde til rådighet, og for å holde intervjumaterialet innenfor rammen av det det var mulig å ha oversikt over.

### **1.4.3 Selve intervjuet**

Det er flere måter å utforme et forskningsintervju på, med varierende grad av struktur og forhåndsstyring. I det ene ytterpunktet finner vi en lite strukturert intervjuguide. Det kan betraktes som en åpen samtale mellom forsker og informant hvor noen temaene er bestemt på forhånd, men hvor det er stor mulighet for å inkludere og fokusere på det informanten selv er opptatt av. Den andre ytterligheten representerer en sterkt strukturert intervjuguide der spørsmålene og rekkefølgen på spørsmålene er utformet i forkant. Den mest brukte fremgangsmåten i kvalitative intervjuer er en delvis strukturert tilnærming. I denne utformingen er temaene planlagt på forhånd, mens rekkefølgen av temaene bestemmes underveis (Thagaard 2009:89). Det er den siste utformingen som var mitt utgangspunkt. Det kreves at intervjuer forbereder seg godt til et slikt intervju, og i den forbindelse undersøkte jeg blant annet

forskningslitteraturen om ungdom generelt og unge muslimer i Norge mer spesifikt. I tillegg brukte en del tid på orientere meg på ulike nettsteder knyttet til muslimske ungdomsorganisasjoner, for å få et inntrykk av hva som var av interesse for unge muslimer som deltok i diskusjoner der.

Fordelen med denne intervjuformen var at jeg ville få tilstrekkelig informasjon om relevante temaer til oppgaven temaene, og samtidig kunne jeg være åpen for at informantene kunne ta opp temaer som ikke var planlagt i forkant. Det informanten selv var opptatt av å formidle ville kunne si noe om hva som var viktig for han/henne. Selv om jeg i utgangspunktet ikke skulle forberede konkrete spørsmål, skrev jeg under forberedelsene likevel ned noen spørsmål under hvert tema, slik at jeg kunne ha noe å falle tilbake på som uerfaren intervjuer. Jeg opplevde raskt at jeg ble for bundet til disse spørsmålene. Det førte til at jeg ble mer opptatt av det jeg skulle spørre om enn å følge opp informantens svar. Etter kort tid valgte jeg derfor å legge papirene fra meg, og det skulle vise seg at forberedelsene var bryet verdt. I strategien som fulgte tok jeg i større grad til meg Jacobsens nokså enkle, men viktige råd: «Opfør deg ordentlig og hør efter»! (Krag 1982:9). Når jeg virkelig konsentrerte meg om å lytte ble samtalerne mer fleksible, og jeg kunne spille videre på det som var interessant for informantene. På den måten ble spørsmålene mine også ble mer meningsfulle. Når man skal intervjuer ulike individer, bør man møte dem på ulik måte. Det var dette jeg erfarte med den reviderte praksisen. Ettersom informantene allerede hadde sagt ja til å delta i undersøkelsen, er det grunn til å tro at det allerede var etablert et tillitsforhold. Det viktigste ble derfor å beholde tilliten gjennom hele intervjuet. Både av hensyn til informantens konformitet i intervjusituasjonen og i etterkant, og videre av hensyn til dataenes gyldighet. Et viktig poeng med å fokusere på informantene og anerkjenne verdien i det som ble sagt, uansett om det var direkte relevant for oppgaven eller ikke, var å legge til rette for at samtalerne skulle bli så oppriktige og fortrolige som mulige.

En annen utfordring som opptok meg i intervjusituasjonen var hvordan jeg skulle utfordre tilstrekkelig, uten at det gikk utover informantens integritet, for dersom jeg ikke utfordret informantene så jeg for meg et overflatisk datamateriale. Det jeg ønsket, var å være kritisk, uten å la kritikken gå over i skepsis. En skeptisk forsker skaper ubehag, påpeker Krag, og vil få svar som er tilrettelagt for forskeren selv. En kritisk forsker er vennlig, aksepterende, nysgjerrig og sannhetssøkende (Krag 1982:101-102 og Thagaard 2009:99). I samsvar med det siste forsøkte jeg å oppmuntre informantene til refleksjon ved å uttrykke faglig og personlig nysgjerrighet, og

veksle mellom bekreftende og mer vurderende kommentarer (vel vitende om at jeg bekreftet når jeg heller burde ha vurdert i flere tilfeller).

#### 1.4.4 Bearbeidelse av materialet

For å få oversikt over datamaterialet har jeg kombinert temasentrerte og personsentrerte tilnærminger. Det vil si at jeg fokuserte på tema og at informasjonen videre ble satt i sammenheng med de ulike informantenes livshistorie. For den tematiske oversikten har jeg laget en «kvalitativ datamatrise» (Repstad 1998:109 og Thagaard 2009:184). Som vist under består denne av de temaer som er relevante for undersøkelsen. Tabellen som er fremstilt her er forenklet, ettersom det til hvert tema også forelå flere undergrupper. Undertemaene kan avspeiles i intervjuguiden (se vedlegg I).

	Informant1	Informant2	Informant3	Informant4	Informant5
<b><i>Dawa</i></b>					
<b>Synlighet</b>					
<b>De andre muslimene</b>					
<b>Autoriteter, inspirasjon</b>					
<b>Forhold til ikke-muslimer/Norge</b>					
<b>Fremtid</b>					

Denne fremgangsmåten har gitt meg en god mulighet til å gjenkjenne mønstre og gjentakelser i materialet. Videre har det bidratt til å se hvilke kombinasjoner av holdninger og trekk hos informantene som opptrer ofte. Tematilnærmingen indikerer for eksempel at et positivt syn på intern *dawa*-aktivisme henger sammen med en pliktorientert tilnærming til islam. Samtidig har denne tilnærmingsmåten bidratt til enkelte indikasjoner om informantenes indre spenningsforhold og tilsynelatende motsigelser og ambivalenser. Ulempen med denne tilnærmingen er at den er lite detaljert. Selv om man kan se sammenhenger, sier den likevel lite om hvordan intern *dawa* påvirker informantene i en norsk kontekst, eller hvorfor de henvender seg til spesifikke religiøse autoriteter. Ettersom utdragene fra informantenes historier her løsrives fra sin opprinnelige kontekst kan man si mindre om informantenes selvforståelse og de forhold som ligger til grunn for dette. For å ivareta helhetstenkningen i fortolkningsprosessen (jf. hermeneutikk, se under) har jeg i tillegg hatt personsentrerte



tilnærminger, der det nettopp er personen og dens selvforståelse som står i fokus, som gir et bedre grunnlag for forstå nyanser i hvordan informantene opplever sin egen situasjon (Repstad 1998:110 og Thagaard 2009:171,185). Slikt sett betrakter jeg intervjuene som små livshistorier. Med dette mener jeg for eksempel at det som utad forstås som ambivalenser, for individet kan forklares og settes sammen på en måte som gir fullstendig mening for han/hun. For å få en forståelse av dataenes meningsinnhold og samtidig få oversikt over materialet, har jeg i arbeidet med analysen skiftet periodevis mellom de ulike tilnærmingene. Til sammen kan man si at temaene på den ene siden og informantens selvforståelse og konteksten for uttalelsene på den andre siden utgjør «delene» og «helheten» i *den hermeneutiske sirkel*. Det har igjen bidratt til den endelige fortolkningen av materialet.

#### **1.4.5 Hermeneutisk tilnærming**

Målet med fortolkning i hermeneutisk forstand er å gjøre det som er uklart mer forståelig (Taylor i Lægreid og Skorgen 2001:239). Opprinnelig var hermeneutikken knyttet til fortolkning av tekster, men i dag brukes det også til å «lese» kultur som tekst (Thagaard 2009:39). I henhold til dette gir det mening å bruke hermeneutikk som analyseverktøy for mitt prosjekt, hvor det innsamlede intervjumaterialet er den «teksten» jeg søker å forstå og fortolke. En svakhet med en hermeneutisk tilnærming, er imidlertid at forståelsen som oppnås ikke kan verifiseres i en vitenskapelig målestokk basert på gitte kategorier. Sagt på en annen måte; forståelsen kan ikke bekreftes objektivt. Den representerer ikke en egentlig og endelig sannhet, men en av flere mulige sannheter. Dette leder til et spørsmål om hvordan man skal oppnå en (av flere) gyldig(e) forståelse(r)? Gjennom et kort blikk på den historiske utviklingen av hermeneutikken, hvor jeg vil fremheve noen sentrale filosofer som har bidratt til utviklingen av hermeneutikk, vil jeg i det følgende rette oppmerksomheten mot noen premisser man bør være bevisst på i en fortolkningsprosess.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher definerte hermeneutisk utlegning som en bevegelse fram og tilbake mellom tekstens enkle bestanddeler og den bredere historiske og psykologiske meningssammenheng som teksters deler blir forståelige gjennom. Denne vekselvirkningen mellom tekstens deler (gjenstandene som skal erkjennes), og tekstens helhet (det erkjennende subjektet i seg selv), ble betegnet som *den hermeneutiske sirkel*. Med Wilhelm Dilthey og hans metodeorientering av hermeneutikk, ble oppfatningen av forståelsen gjort til noe avsluttet og objektivt, slik som i andre etablerte vitenskaper. Martin Heidegger brøt med dette synet og anslo hermeneutikkens natur for heller å være en uavsluttet prosess som fortolkeren selv tar del i som

forstående og historiske vesen. I forlengelse av dette lanserte Rudolf Bultmann begrepet «forutforståelse». Å forstå en tekst innebærer å forstå oss selv her og nå. Hans-Georg Gadamer la videre til elementene om betydningsmuligheter og sannhetskrav. Den som vil forstå en tekst må være åpen for å bli fortalt noe av den, gå i dialog med den og lytte til den på dens egne premisser. Dette lar seg gjøre om man er bevisst sin forutforståelse og også tar på alvor det som ikke passer innenfor rammene av den. Den hermeneutiske sirkel blir på den måten et subjekt-objekt-overgripende gjensidig betingelsesforhold mellom tekstens sannhetskrav og betydningsmuligheter på den ene siden og forutforståelsen som benyttes for å få den i tale på den andre siden (Gadamer i Lægreid og Skorgen 2001:118-119 og Lægreid og Skorgen 2001:10-12, 18-19).

Med hensyn til kulturforskjeller som i et globalt samfunn gjør seg gjeldende innenfor nasjonale og geografiske grenser, har Charles Taylor reaktualisert betydningen av det hermeneutiske perspektiv. Han legger vekt på *anerkjennelse* for å oppnå tverrkulturell forståelse i et flerkulturelt samfunn. Fortolkeren må anerkjenne menneskelig variasjon, og bestrebe seg på å forstå den andres perspektiv. Gjennom innsikt og selvrefleksjon bør man ikke bare bekrefte at den andres virkelighetsoppfatning er avvikende fra ens egen, men også anerkjenne den som like gyldig som ens egen.

Alle de ovennevnte faktorer har spilt en rolle for bearbeidelsen av materialet. Ved å lese intervjumaterialet flere ganger, og med ulike tilnærminger har avstanden mellom min og tekstens historiske horisont gradvis minsket og ført til en såkalt horisontsammensmelting (Taylor i Lægreid og Skorgen 2001:281-282 og Lægreid og Skorgen 2001:18,20-21). Et ønske om å forstå de religiøse fenomener, og informantenes ulike forståelseshorisonter ut i fra deres indre logikk, som jo er religionsvitenskapens utgangspunkt, har bidratt til en slik horisontsammensmelting. Den hermeneutiske prosess har dog vært preget av øyeblikk der avstanden mellom min og tekstens horisont har opplevdes som stor, og hvor mer kritiske perspektiver har inntrådt. Det har imidlertid gjort meg bevisst på å reflektere over det gjensidige påvirkningsforholdet mellom informantene og meg - refleksiviteten. Det er en kjensgjerning at ingen er objektiv eller nøytral i samhandling med andre mennesker. Som religionshistoriker Bjørn Ola Tafjord understreker: Møtet former en selv, den en møter, det en møter og er med på å avgjøre resultatene i en undersøkelse (Tafjord 2006:243, 245). Et ureflektert forhold til sin egen påvirkningskraft som intervjuer, og den påvirkningskraft informanten har på deg som intervjuer bør så tvil om dataenes gyldighet. I motsatt fall bør refleksjoner omkring

refleksiviteten styrke undersøkelsens troverdighet, dersom de blir tatt med i betraktning. Å ta den i betraktning innebærer for eksempel å være bevisst hvordan min bakgrunn. Som etnisk norsk ikke-muslimsk student, som representant for majoritetsbefolkningen, har jeg et utenfra perspektiv til det studerede på flere måter, da informantene er ungdommer, med røtter fra andre land enn Norge, og representerer en religiøs minoritet. Dette kan naturligvis ha påvirket informantenes fremstillinger av seg selv og sitt miljø. For eksempel var flere av informantene i begynnelsen av intervjuene, veldig opptatt av å presisere at det ikke var akseptabelt å dømme eller utøve tvang i islam. Videre poengterte de sentraliteten av god oppførsel. Jeg er ikke i tvil om at dette er sentralt i deres oppfatning av islam, men i det umiddelbare møtet med meg som ikke-muslim, kan det ha vært særlig viktig å få frem disse poengene. Møte med meg som utenforstående kan også ha påvirket enkelte av informantene som begynte samtalene med å rette en sterk kritikk til miljøet de var en del av. Kanskje hadde de slett ikke uttrykt den samme kritiske holdningen om intervjueren var en del av det samme miljøet som dem. Med tanke på gruppesamtalene, er må det også tas høyde for at informantene har påvirkningskraft på hverandre. Enkelte ganger opplevde jeg at informanter i gruppesamtaler rettet seg etter hverandre, og ble mer eller mindre enige, til tross for et uenigheter til å begynne med. Andre ganger opplevde jeg at det motsatte skjedde.

## 1.5 Etiske overveielser

I dette prosjektet har det vært viktig å ta hensyn til etiske retningslinjer for studier som innebærer behandling av personopplysninger. Dette innebærer «fritt informert samtykke», konfidensialitet og unngåelse av negative konsekvenser for informantene (Thagaard 2009:26-28). Fritt informert samtykke innebærer at informantene deltar i forskningen frivillig og får informasjon om hva deltakelsen innebærer. Formelt har jeg overholdt dette gjennom en samtykkeerklæring som samtlige av informantene skrev under på. Ettersom samtykket skulle være informert måtte jeg overveie hvilken og hvor mye informasjon som skulle gis, og hvordan gi tilstrekkelig informasjon om et prosjekt jeg ennå ikke visste utfallet av. Ettersom kvalitative studier er preget av fleksibilitet, kan det medføre at undersøkelsesopplegget endres underveis. Slik sett var det vanskelig å gi et fullstendig bilde av hva forskningen skulle innebære. Jeg tenkte at dersom jeg hadde fremstilt prosjektet med temaet *dawa*, ville jeg risikere at potensielle informanter ikke tok kontakt; enten fordi de ikke var opptatt av akkurat den tematikken, eller fordi de ikke hadde et forhold til begrepet og dermed ville tenke at de ikke kunne bidra. Jeg tok da høyde for at oppgavens hovedtema kunne bli noe annet enn *dawa*. For å møte denne

utfordringen valgte jeg derfor presentere temaet heller bredt, og samtidig være tydelig på at det fortsatt var uklart hva som ville bli vektlagt. I tillegg var det i denne sammenheng viktig å presisere at de når som helst kunne trekke seg fra prosjektet.

For å ivareta kravet om konfidensialitet er forskningsmaterialet anonymisert. Det vil si at navnene som benyttes i presentasjonen av materialet ikke er representantenes virkelige navn. Jeg har også unnlatt å oppgi opprinnelseslandet til informantene eller foreldrene deres, da jeg mener det ikke er av betydning for fortolkningen. (Ved et par anledninger vil det likevel komme frem i analysen. I disse tilfeller vil det ikke kunne føre til gjenkjenning av informantene). Jeg har også overholdt materialet i tråd med Norges samfunnsvitenskapelige datatjeneste (NSD) sine vilkår for godkjenning av prosjektet. Det vil si at opptak og notater fra intervjuene har blitt oppbevart på et sikkert sted, hvor uvedkommende ikke har hatt tilgang.

Det har vært viktig å ta hensyn til at undersøkelsen ikke skal føre til negative konsekvenser for informantene som har deltatt, både under datasamlingen og i analysearbeidet. Jeg har forsøkt å ivareta informantens integritet før, under og etter samtalene. For eksempel ved å behandle informantene med respekt, og vise interesse for dem som medmenneske, og ikke kun som «en student som søker svar til en masteroppgave». Ettersom jeg tilbragte en del tid på skolen en periode, fikk jeg mulighet til å prate med flere av informantene også utover intervjusituasjonen, og om andre ting som opptok dem i deres hverdag enn det som er relatert til oppgaven.

Ifølge Thagaard bør man ikke bare stille spørsmål ved om man *har* informasjon som kan brukes i fremstillingen av materialet, men om man *bør* bruke denne informasjonen (2009:29-30, 212). Jeg har reflektert mye omkring hvilken maktposisjon jeg har overfor informantene når det gjelder fremstillingen av materialet. Som muslimer representerer informantene en utsatt gruppe, og i den sammenheng har jeg ikke bare makt over informanter. Jeg har også ansvar for at en utsatt gruppe blir fremstilt på rettferdig vis. For å ikke misbruke min maktposisjon har jeg, som Thagaard foreslår, forsøkt å være tydelig på informantens beskrivelse av egen situasjon, i motsetning til min forståelse av det, og tolkning ut i fra et teoretisk perspektiv (2009:199). Ved noen få anledninger har jeg også vurdert det som nødvendig å utelate informasjon, selv om det går utover kvaliteten på oppgaven.

## 2 Kontekstuelle og begrepsmessige forhold

Rundt år 610 mottok Muhammad sin første åpenbaring, der han ble tildelt rollen som profet og sendebud. I kjernen av åpenbaringen lå hans oppdrag om å vekke menneskene opp til kunnskap om Guds allmakt og hans skaperverk. I Mekka fikk Muhammad til å begynne med en heller liten oppslutning.<sup>7</sup> Han ble støttet ut av Hashim-klanen og stod etter hvert også uten beskyttelse.<sup>8</sup> Da han omsider fikk viten om indre strid og motsetninger i Medina, dro han med sin fromhet og religiøse kraft dithen for å mekle. Betingelsen han stilte for å ta på seg meklingsoppdraget var at alle stammene i provinsen skulle akseptere islam. Kravet ble godtatt, og på den måten ble det første muslimske samfunnet- ummaen etablert.

Helt siden den gang har islam vært en religion i vekst, og i dag har budskapet som Muhammad forkynte, fått gehør hos over én milliard mennesker, fordelt på alle verdens kontinenter. Hvor mange muslimer som holder til i Vest-Europa er vanskelig å gi noe eksakt svar på. Det man likevel kan si, er at den store immigrasjonsbølgen etter andre verdenskrig har bidratt til at islam har en posisjon som det største ikke-kristne religionssamfunnet i denne delen av verden<sup>9</sup> (Vikør 2003:27, 29-31 og Vogt 1995:5).

### 2.1 Islam i endring

Det religiøse landskapet i Vesten er stadig i endring. Generelt kan man se en praktisk og begrepsmessig endring fra institusjonaliserte og kollektive former for *religioner*, til mer uavhengige og individuelle former for *religiøsitet* (Roy 2004). I sekulære samfunn er det også tegn til privatisering av religion. Når det tidvis virker som om religion inntar en mer synlig posisjon i samfunnet, kan man undre seg over det aspektet, nettopp fordi religion antas å være

---

<sup>7</sup> Ifølge historikeren Knut S. Vikør var det særlig Muhammads tale om *tawheed*, Guds enhet som var urovekkende. Ettersom Mekka var et kultsted for mange ulike guddommer tilknyttet ulike nomadestammer, tiltrakk det seg handelsreisende fra mange stammer. Dersom Mekka skulle bli en by for én gud, ville handelen stoppe opp.

<sup>8</sup> På Muhammads tid bar Mekka preg av et klansystem. Makhzum-klanen hadde en dominerende rolle, noe flere av de mindre klanene mislikte. Deriblant Hashim-klanen som Muhammad var en del av. Da det ble klart for en ny leder for Hashim-klanen, fylte Muhammads onkel, Abu Lahab denne rollen. Han inngikk en avtale med Makhzum-klanen på bekostning av Muhammads inklusjon.

<sup>9</sup> Det er på sin plass å bemerke at muslimer har vært en del av det europeiske landskapet trolig siden islams historiske begynnelse, i form av kjøpmenn, handlingsreisende og diplomater. I mer etablerte former kan man snakke 'det islamske Spania' og oppblomstring av arabisk kultur på 1000-tallet, og mongolenes rundreise på det russiske imperiet på 1200-tallet, der de slo seg ned i noen områder. Helt sentralt står også det ottomanske rikets ekspansjon til Balkan og sentral Europa på 14 og 1500-tallet (Nielsen 2001:1).

personlig. Men det er også poenget, ifølge Roy. Nettopp fordi samfunnet ikke lenger skal legge til rette for individets trosutøvelse er det heller ikke en naturlig del av samfunnsstrukturen, og religionen kommer mer til syne (Roy 2014). Privatisering handler derfor om at religion er et privat anliggende, snarere enn et usynlig fenomen. Dersom man tar utgangspunkt i dette resonnementet er det legitimt å si at alle religioner i Vest-Europa er i en minoritetstilstand, der sekulære krefter styrer (Roy 2004:153). I den forstand ville alle religioner med tilstedeværelse i Vest-Europa vært like synlige i det offentlige rom. Hvorfor er det ofte slik at det er islam som blir lagt merke til?

### **2.1.1 Det synlige islam**

Om det kan snakkes om privatisering av hvordan religioner utøves, kan man i islams tilfelle snakke om en offentlig markering av religionen. Islam er synlig på grunn av estetikk og kunstverk, ved at det for eksempel bygges moskeer med en autentisk islamsk arkitektur, men islam er også synlig gjennom personlige identitetsmarkører. Kvinner som bruker hijab eller *jilbab* (klesdrakt som sitter løst og dekker hele kroppen), kler seg for eksempel annerledes enn majoriteten, og blir synlige. Det er sannsynlig at det har vært en økning i bruk av hijab de siste 20 årene i Norge. På 2000-tallet har også unge menn med lange skjegg og bukser som slutter oppe på leggen, blitt mer synlige i bybildet (Roald 2012:229-230 og Schmidt 2007:136). I flere medieoppslag fra november 2013 kunne vi også lese om økt bruk av *niqab* (hodeplagg som dekker ansiktet) blant unge muslimske jenter. Dog tallet er beskjedent, vitner dette om en ny trend, der enkelte unge velger en streng og bokstavtro tolkning av islamske påbud og forbud, ifølge religionshistoriker Kari Vogt (Aftenposten, 28.november 2013).

Enkelte ganger er visualisering av en muslimsk identitet ønsket og et resultat av et bevisst valg. Man vil gjerne markere at man tilhører islam, og vise frem sin fortolkning av troen. Andre ganger er man synlig helt enkelt fordi man i kraft av sin religiøse overbevisning skiller seg visuelt fra majoritetssamfunnet. Om det er en ønsket eller uønsket offentlig markering av ens religiøse identitet, utfordrer det synlige islam på mange måter selvpoppfattelsen til Vestens liberale demokratier, og ideen om en sekulær og grunnleggende nasjonal identitet, ifølge Schmidt (2004). På den måten blir den spesifikke «muslimske» identiteten grenseovergangen i sosiale definisjoner og manifestasjoner av «hvem vi er» så vel som «hvem de er». (Schmidt 2007:22). I Norge får islam stadig mer oppmerksomhet, og den offentlige debatten vitner om en stadig skarpere tone; det reises tvil om muslimers lojalitet overfor «norske verdier» og muslimer generelt anklages for å nære sympati for voldsbruk og terrorisme, eller omtales

kollektivt som ytringsfrihetens krasseste motstandere. Unge muslimer som er født og oppvokst i Norge har den fordel at de kjenner samfunnet og språket. Dette danner en grobunn for å «kjempe tilbake» mot urettferdighet og negative stereotyper. På den måten blir islam også synlig via en ny generasjon ordsterke og selvbevisste muslimer, som markerer seg i samfunnet (Gardner og Shukur sitert i Archer 2003:48 og Vogt 2008: 12,16).

Det kan synes som om det er et motsetningsforhold mellom islam og Vesten, muslimer og ikke-muslimer, som danner grobunn for stereotyper og mistillitsforhold. Slike stereotyper, mellom islam og Vesten, kan fra tidligere av detekteres i begrepene *orientalisme* og *oksidentalisme*. På hver sin side er det betegnelser som inneholder konstruksjoner og antakelser om 'den Andres' egenskaper. I boken *Orientalism* fra 1978, viser den palestinsk-amerikanske litteraturviteren Edward Said hvordan den «muslimske orienten» for eksempel ble konstruert som irrasjonell. Motsatt beskriver oksidentalisme Vesten som sjelløs. I mer ytterliggående former kan en spent relasjonen mellom islam og Vesten uttrykkes i termene *islamofobi* og *vestofobi*. I disse begrepene inngår frykt for «den Andre» og en fobi for «islam» eller «Vesten», og for tilhengere av religionen eller de som bor i vesten (Ouis og Roald 2003:26, 29-30).<sup>10</sup> I relasjon til denne tematikken, hevder den tyske statsviteren Tibi Bassam at ytterkantene av negativ stereotypisering mellom muslimer og ikke-muslimer blir to selvforsterkende prosesser, som fører til økt avstand mellom muslimer og ikke-muslimer. Han retter en kritikk mot Vesten på den ene siden, for å diskriminere muslimer, uten å anerkjenne at det faktisk skjer, og mot muslimer (les: islamister) på den andre siden, for å spille en unødvendig offerrolle, med bakgrunn i myten om at islam er “under angrep” (Tibi 2009:18, 23). Så langt kan man få et inntrykk av at tilhengere av islam og ikke-muslimer som bor i Vesten representerer hver sin homogene kategori, som står i et slags motsetningsforhold til hverandre, derfor er det nå på sin plass å nyansere dette.

### **2.1.2 Det mangfoldige islam**

Som allerede nevnt er et større mangfold innenfor islam en del av det religiøse endringsbildet i Vesten. Forskning klassifiserer muslimer blant annet som kulturelle, moderne, tradisjonelle, sekulære, konservative, pietistiske og puritanske (Bektovic 2004, Jacobsen 2011, Linge 2013). For noen er tilhørigheten til islam utvilsomt knyttet til høytider og familietradisjoner og for

---

<sup>10</sup> Det dreier seg ikke her om at man ikke skal kunne kritisere hverandre i et pluralistisk samfunn. Det er heller snakk om en irrasjonell frykt, som gir utslag i anti-Vestlige eller anti-islamske holdninger, og noen ganger handlinger.

andre er det noe de primært tar stilling til fordi islam har fått en så sentral rolle i den offentlige debatten. Noen avviser også religionen helt og fullt. Når forskjelligheten nedtones er det lett å overse de mer usynlige muslimene, de som ikke manifesterer sin religiøse tilhørighet visuelt eller verbalt. Dette må skyldes to aktører. På den ene siden er det media, som er mest opptatt av omtale konservative og fundamentalistiske sider ved islam. På den andre siden er nok flere muslimer som tilhører mer konservative og fundamentalistiske retninger, opptatt av å markere seg og sitt syn på islam.

Disse forholdene opplever for eksempel den tyrkisk-amerikanske akademikeren, Zeyno Baran som problematisk. Ifølge Baran utspiller den største ideologiske kampen i verden i dag seg innenfor islam (2010:1). I boken *The Other Muslims. Moderate and Secular* gir hun ordet til de hun kaller moderate og sekulære muslimer, også presentert som den stille majoriteten. Boken er en samling av muslimske stemmer fra Europa og USA som oppjonerer mot islamister. Her skriver for eksempel den tunisiskfødte forfatteren og pro-reform aktivisten Samina Labidi at, til tross for at moderate og sekulære muslimer er aktive på mange arenaer, er de underrepresentert i media. Dette begrunnes med at de har en lav profil og ønsker å bli integrert. At man ønsker å ta del i samfunnet og verdsetter de samme verdiene som majoriteten betyr ikke at man er mindre muslim. Labidi sier at hun ønsker å frigjøre muslimske miljøer fra kulturell og intellektuell stagnasjon. For å gjøre dette har hun behov for medieomtalelse og (finansiell) støtte fra staten for å etablere institusjoner. Derfra ønsker hun å bekjempe islamister med deres egne verktøy; tro, islam, *hadith* og Koranen (2010:116). Boken et uttrykk for en oppgitthet over at islam i offentligheten blir definert på en måte mange muslimer ikke kjenner seg igjen i, og samtidig er boken et forsøk på å selv «ta ordet».

Ser man på befolkningen for øvrig, og ikke de dominerende forestillingene om Øst og Vest, muslim og ikke-muslim, kan man se andre skillelinjer. For eksempel hvor fundamentalistiske muslimer har mer til felles med kristne fundamentalister enn egne trosfeller, og hvor liberale muslimer og kristne har mer til felles enn de har med sine konservative trosfeller (Roy 2010). Vi legger dette til grunn, og skal så ta et blikk på Roys kategorier; etisk islam og ny-fundamentalisme.<sup>11</sup> De ulike kjennetegnene som kommer til syne i disse, vitner også om store variasjoner innenfor islam, heller enn samstemthet.

---

<sup>11</sup> Det er nok mer korrekt å omtale de to kategoriene som ulike orienteringer, trender, tendenser, fenomener el.l. ettersom det er det det dreier seg om. Også fordi veldig få kan sies å være etisk muslim eller ny-fundamentalist



### 2.1.3 Den etiske orienteringen og ny-fundamentalisme

I det etisk islam står verdier sentralt, og det åpnes for samarbeid på tvers av religiøse og kulturelle/etniske grenser. Roy beskriver de etiske muslimene som rasjonalistiske, med fokus på menneskelige egenskaper, som for eksempel; tålmodighet, ydmykhet og barmhjertighet. Slik sett mener jeg man kan snakke om denne trenden som verdi -og dydsetisk orientert.<sup>12</sup>

Etiske muslimer legger vekt på å følge «ånden» av eller *visjonen* til de religiøse skriftene. Dermed gis det rom for variasjoner av fortolkningsmuligheter, og i forlengelse av det, anerkjennes mangfoldet i islam. Ut fra et slikt perspektiv kan Muhammads eksempel betraktes som veiledende, noe som eksempelvis åpner for argumenter for likestilling mellom menn og kvinner i islam. Dette fordi Muhammads vektlegging av kvinners rettigheter, på denne måten, kan betraktes som et begynnende likestillingsprosjekt. Det er *verdien* likestilling det skal kjempes for, hva enn det betyr for vår tid, og ikke de spesifikke kvinneverettighetene fra den gang da. Muhammads blikk for endring og utvikling kan med andre komme i fokus. Med en slik tilnærming til islam, åpnes det også for forhandling av tradisjonelle normer. Forhandlingselementet innebærer ikke at alle muslimer som orienterer seg mot et etisk islam ikke følger noen normer. Det er mer snakk om at man kan diskutere disse, og anerkjenne at man har ulike oppfatninger av hva som er riktig for seg. I tråd med dette er tilhørigheten til religionen ofte basert på følelser, og betraktes som noe individuelt og personlig. Dermed blir det vesentlig at eventuelle etterlevelser av religiøse normer er et resultat av frivillighet, og med et ønske om å komme nærmere Gud (Roy 2004:187-191).

For ny-fundamentalister er religiøse normer essensielt. Skriften skal tolkes bokstavelig, for å unngå å gi prioritet til menneskets ønsker fremfor å handle i tråd med Guds vilje. I den forstand blir det også viktig å forsøke etterlikne profetens praksis til minste detalj. Ut fra et slikt perspektiv er det ikke noe poeng å kjempe for likestilling, ettersom kvinneverettighetene som ble innført med Muhammad er et uttrykk for Guds vilje. Med dette lukkes også forhandlingselementet. Normen blir en objektiv sannhet, og mangfoldet i islam avvises. De som

---

per definisjon. Når jeg likevel omtaler det som kategorier eller benytter meg av betegnelsene etisk muslim eller ny-fundamentalist som representanter for ulike teologiske retninger, er det med bevissthet om akkurat det.

<sup>12</sup> Dydsetikk fokuserer på den handlendes karakter heller enn regler for riktig adferd. Dydsetikken vil typisk mene at det ikke lar seg gjøre å formulere noen allmenngyldig regel som kan ta hensyn til alle forhold som kan være moralsk viktige i de enkelte situasjoner. Å inneha dyder, som for eksempel 'ærlighet' eller 'vennlighet', kan også gjøre en person disponert til å gjøre moralsk gode valg. Dydsetikken legger vekt på å utøve vår rasjonalitet, slik at vi kan fungere godt i sosiale fellesskap (Store norske leksikon 2014).

orienterer seg mot ny-fundamentalisme argumenterer imidlertid for selvstendig tolkning (*ijtihad*), men for å kunne henvende seg direkte til de religiøse kildene, uten å gå omveien om de tradisjonelle lovskolene (*fiqh*). De bruker likevel de tradisjonelle kategoriene som er utledet av lovskolene (*halal/haram* eller lovlig/forbudt) for å klassifisere handlinger.<sup>13</sup> De er opptatt av dommedag og fremhever total tillit til Gud. Frelse er således knyttet direkte til Guds tilfredsstillelse (*riza*), som for noen innebærer at det å følge en norm blir viktigere enn å vurdere konsekvensene av det.

Ny-fundamentalister anser seg selv som de eneste «ekte» muslimene. Det fører til en debatt om *takfir*—som handler om å erklære noen for ikke-muslimer. De fleste i denne kategorien er likevel avvisende til takfir, og forfekter *dawa* for å lede andre til troen (Roy 2004:243-246). Dette bringer oss over til det viktigste begrepet i denne oppgaven; *dawa*. Hva er de grunnleggende og opprinnelige betydningene av begrepet og hvordan har *dawa* blitt praktisert?

## 2.2 Dawa

I sin verbale form har *dawa* noen grunnleggende betydninger; «å påkalle», «å tilkalle», «å invitere». *Dawa* blir så «et kall» eller «en invitasjon». Dette gir rom for varierte og fleksible betydninger av termen. For hvem er det som inviterer og tilkaller hvem—og til hva? I Koranen 2:186 kan *dawa* knyttes til bønn: “Når Mine tjenere spør etter Meg, se, Jeg er nær. Jeg svarer den bedenes bønn [*dawa*] når han ber til Meg”.<sup>14</sup> I denne betydningen er det menneske sitt en-til-en forhold med Gud som fremheves. Det som likevel betegnes som den fundamentale *dawa*, *al-da'wa al-islamiya*, er å kalle, eller invitere til den ene og sanne Gud (Allah). Dette kommer blant annet til uttrykk i Koranen 16:125: “Kall til Herrens veier med visdom og vakker formaning!”. Videre støttes det gjennom Koranens fremstilling av Muhammads helhetlige oppdrag, der formidling av Guds budskap vektlegges.<sup>15</sup>

Dette gir en umiddelbar antakelse om at man kan sidestille islamsk *dawa* med kristen misjon. Noen vil imidlertid være skeptisk til det. Religionshistorikerne Larry Poston og Egdunas Raciús fremhever noen begrepsmessige og historiske problemer med dette, mens akademikerne Nina

---

<sup>13</sup> I den islamske rettslæren, *fiqh*, vurderes alle menneskelige handlinger i forhold til fem kategorier. *Fard* (det obligatoriske), *mustahab* (det anbefalelsesverdige), *halal* (det tilatte), *makhrub* (det som bør unngås) og *haram* (det forbudte) (Bektovic 2012:43 og Vogt 2005:82).

<sup>14</sup> Det er noen fortellinger i hadith-litteraturen som kan relateres til dette koranverset, som handler om Moses, Aaron, Abraham, Salomon eller Jonah sitt kall på Gud. Se Walker, 1995:2.

<sup>15</sup> Et annet vers som eksemplifiserer dette, og som Walker hevder er rettet direkte til Muhammad og hans misjonsoppdrag finner vi i Koranen 23:73: «Du kaller dem visselig til rett vei».

Wiedl viser hvordan enkelte islamister begrunner fastholdelsen av dette skillet mer innholdsmessig. For å ta det første først; det er ikke *dawa*, men det arabiske ordet *tabshir* som har blitt brukt om det som på engelsk kalles “missionary activity”, og mer spesifikt for å definere ikke-islamisk (kristen) misjon (Poston 1992:3, Racijs 2004:6, 31). På den måten blir *dawa* noe helt og holdent islamsk og forbeholdes muslimer alene. Videre har ikke *dawa*-aktiviteter vært institusjonalisert i like stor grad som i kristen misjon, i alle fall ikke inntil nylig. Fra begynnelsen av 1900-tallet har islamistiske bevegelser som *Det muslimske brorskapet*, *Jama'at-i-islami* og ikke minst den saudiarabiske verdensliga (*The Muslim World League*) nettopp forsøkt å institusjonalisere *dawa*. I det minste har de gitt *dawa* en viktig religiøs og politisk status. Først i form av indremisjon og dernest i form av en generell propaganderings av islam.

En vesensforskjell mellom kristen misjon og islamsk *dawa* som flere islamister likevel peker på, er at *dawa* ikke bare er en metode for å øke oppslutning om spiritualitet og bidrag til sosialt arbeid. Det er også en grunnleggende politisk aktivitet der propaganda, juridiske prosedyrer og politiske krav inkluderes. Hovedmålet er islamsk reform og fornyelse av en islamsk stat (Walker 1995:1, 8-9, 13 og Wiedl 2009:1,5).

Når dette er sagt vil jeg henvise til den tyske religionshistorikeren Max Müller (1823-1900). I 1873 klassifiserte han religioner på bakgrunn av den enkelte religions forhold til misjon. Misjonerende religioner karakteriserte han som:

... any faith that has an instrict part of its raison d'être the proclamation of its precepts to persons unfamiliar with them, in the hope that at least some – if not all – of those persons will adopt these tenets as their own (Müller sitert i Poston 1992:3).

Dersom målet for religiøse aktører er å spre sin respektive tro, kan *dawa*, forstått som “invitasjon” eller “formidling av Guds budskap” fremstilles som konseptet for «misjonsaktivitet» i islam. Med dette som begrunnelse sidestiller jeg «islamsk *dawa*» med «misjonsaktivitet» og videre med «islamsk misjon» og «misjonering» i denne oppgaven.

Som historiker og språkforsker Paul E. Walker understreker er den religiøse invitasjonen det her er snakk om rettet mot ikke-muslimer. Betydningen av *dawa* som ytre misjon har likevel vært marginal helt frem til 1900-tallet i islamsk tradisjon. Historisk sett har *dawa* rettet mot muslimer vært prioritert. De to første eksemplene som er kjent, og hvor begrepet aktivt ble brukt, kan knyttes til Abbasidene og Ismaelittene. Abbasidene hersket som kalifer fra midten

av 700-tallet og brukte *dawa* som et politisk instrument. Ismailittene, en gruppering av sjiamuslimer, institusjonaliserte *dawa* fra midten av 800-tallet. De fokuserte på det som et religiøst prinsipp, med en hierarkisk orden (Poston 1992:6 og Walker 1995:4). Et aspekt av *dawa* blir på denne måten å skille mellom muslimer i henhold til en skala som fokuserer på «islamitet», der målet må være at flest mulig muslimer kommer til et «høyere» nivå på denne skalaen enn deres utgangspunkt – og noen må lede dem dithen.

I sin doktoravhandling *The Multiple Nature of the Islamic Da'wa* påpeker Racijs at indremisjonsvirksomheten som har vært mest praktisert historisk sett ikke er knyttet til *dawa*-terminologien i Koranen (Racius 2004:37). Koranvers 3:104 tilkjenner imidlertid fremkomsten av en gruppe mennesker som har et ansvar for å forordne det som er rett og forby det urette: «Måtte dere bli et folk som kaller til det gode, som forordner det som er rett, og forbyr det urette. Disse vil det gå godt!» I en utvidet forståelse av hensikten med *dawa*, kan *dawa*-virksomheten også rettes mot påståtte «villfarne» muslimer.

I praksis kan det altså skilles mellom to former for *dawa*, som Racijs kaller «ekstra-ummaic *dawa*» og «intra-ummaic *dawa*». For enkelhetens skyld vil det i denne oppgaven gå det under betegnelsene «ekstern *dawa*» og «intern *dawa*» (som introdusert i innledningen). På generelt grunnlag kan man si at ekstern *dawa* er rettet mot ikke-muslimer og dreier seg om «å invitere til islam». Intern *dawa* er på sin side rettet mot trosfeller som er «forledet», og dreier seg om å «forordne det som er rett og forby det som er urett». Kjernen i intern *dawa* er således å «gjenopplive muslimsk islamisitet» (Racius 2004: 161). Ettersom det er den andre formen for *dawa* denne oppgaven tar sikte på å belyse, er det den jeg har valgt å vie oppmerksomheten til i det følgende.

### **2.2.1 Intern *dawa***

Begrepet *da'i* blir brukt om en som utfører *dawa* og den ultimate *dawa* er når Gud selv er *da'i*, poengterer Walker (Walker 1995:2). I første instans er det altså Gud som «forordner» og «forbyr», og i andre instans har engler og profeter autoritet til å lede mennesker til Gud. Riktignok skulle Koranen i den forstand tale sin egen sak etter profeten Muhammads død, men Koranen 3:104 angir at det er en gruppe *mennesker* som skal ha en slik autoritet. Det foreligger imidlertid noen problemer knyttet til å definere hvilke mennesker det gjelder. Hva er betingelsene for å forordne og forby? Er det eliten; imamer, jurister og muslimske lærde som i prinsippet kan forordne det gode og forby det onde på Guds vegne, eller har alle muslimer,

menn som kvinner i prinsippet denne retten – eller til og med plikten? Ifølge koranverset kan det synes som en kollektiv plikt i så fall, og det er nok slik det har blitt forstått, historisk sett. Racius hevder imidlertid at mangel på eksplisitte reguleringer omkring dette i de islamske kildene gjør at muslimer kan sette betingelsene selv, og som det passer dem (Racius 2004: 40-42, 48). Det har han i grunnen rett i, men man kan også hevde at en slik tilnærming vil bli ansett som «uislamsk» av mange, i og med diskusjoner omkring denne tematikken. Diskusjonene som vedrører dette kretser hovedsakelig omkring tre forhold; selvransakelse, kunnskap og tvang.

I forbindelse med selvransakelse legges det ofte vekt på at en da'i må være sterkt i troen, ha en gjennomgående god moralsk karakter og befinne seg på toppen av hierarkiet når det gjelder islamitet. Dersom en skal «forordne» andre på noen som helst måte, indikerer dette at man selv må være perfekt. Problemet som melder seg er at det er en umulig tilstand, og derfor er det også uenigheter om hvor plettfri man selv må være for å utføre *dawa*. Dersom man må være perfekt er intet menneske i stand til det, fordi ingen er perfekte. På den andre siden kan alle gi *dawa*, for alle vet litt (Racius 2004:80). Poston sier i boken *Islamic Da'wah in the West* at en hovedtanke blant aktivister er at man kan «lede andre til den rette vei» dersom man selv mener å sitte høyere på rangstigen i forhold til islamitet, enn de som skal 'ledes' (1992:6). Uansett hvilket syn som promottes og gjøres til det «rette» på denne måten, vitner det om en total avvisning av det faktiske mangfoldet i islam. Det bringer oss videre til neste punkt; kunnskap. For hvordan kan man vite hva som er rett i islam når det slett ikke er enighet blant muslimene? Eller, hvordan kan man være så sikker i sin tro på at man vet, at man anerkjenner seg selv som Guds talsmann?

Med henvisning til den tyrkiskfødte professoren Adnan Aslan poengterer Racius at ulike grupper og individer innenfor islam som aktivt går inn for intern *dawa*-virksomhet, tenderer mot å tildele seg selv en eksklusiv rett til ekte kunnskap, samtidig som de fornektet at andre kan ha den. Han påpeker at det ikke her er snakk om en “gained” eller «oppnådd» form for kunnskap, men “given” eller «gitt» kunnskap, i overført betydning; sannhet. Sannheten er hellig og evig og overgår historiske og vitenskapelige resonnementer (Aslan referert i Racius 2004:26). Den egyptisk-amerikanske juristen Khaled Abou El Fadl forfekter et annet syn. I boken *Speaking in God's name* kritiserer han tankegangen som er belyst over, og poengterer at man må anerkjenne at det kun er Gud, og Han alene som har kjennskap til hva det virkelige rette innebærer. I den forstand har ikke mennesker kunnskap nok til å lede noen i en spesifikk retning, i alle fall ikke med bevissthet om at det er det absolutt rette. Enhver menneskelig bestrebelse

på å forstå Guds vilje sees ut i fra dette perspektivet som en fortolkning. Intern *dawa* i betydningen å «forordne det rette og forby det urette» der det rette fremstår som en gitt sannhet gir tilsvarende ingen mening.

Det siste temaet innebærer spørsmålet om hvorvidt tvang er en legitim metode ved utførelse av *dawa*. Denne diskusjonen kan sees i lys av forholdet mellom *dawa* og *jihad*. Jihad er en kompleks betegnelse som kan oversettes til innsats eller anstrengelse. Det er ikke nødvendig å gå inn i detaljene her, men for å illustrere begrepets relasjon til *dawa* vil jeg bemerke det generelle skille mellom den «store jihad» og den «lille jihad». Mens den førstnevnte formen for jihad refererer menneskets indre kamp mot sine onde tilbøyeligheter, refererer den andre til kamp eller krig (Kværne og Vogt 2002:182). Det er i det siste tvangselementet gjør seg gjeldende. Det er kun de mest radikale aktivistene som vil argumentere for at *dawa* og aggressiv jihad går hånd i hånd, og dermed skiller de heller ikke mellom *dawa* og tvang (Racius 2004:71). Majoriteten av muslimske lærde i dag gjør et eksplisitt skille mellom *dawa* på den ene siden og den aggressive formen for jihad på den andre siden. De vektlegger Koranen 2:256 «Det er ingen tvang i religionen», og forfekter en fredelig metodisk tilnærming til den som blir objekt for *dawa*. Hovedstrategien her er overbevisning.

I en annen ytterkant enn de som proklamerer tvang står den indiske dialog-aktivisten Asghar Ali Engineer. Han snakker om *dawa* som dialog der hensikten er fredelig sameksistens. Slik han ser det er pluralitet og diversitet bestemt av Gud, og mangfoldet i og utenfor islam blir på den måten en gudommelig skjebne (Engineer 2002). Han argumenterer for dette med henvisning til Koranen 5:48: «Hver og en har Vi gitt en norm og en praksis! Om Gud hadde villet, kunne Han gjort dere til et samlet trossamfunn». For å oppsummere kort, har vi til nå sett at *dawa* kan forstås bredt, og brukes om mangt; bønn, dialog og aggressiv jihad, som ytre misjon og indremisjon.

### **2.2.2 Islamske bevegelser og intern *dawa***

Det var med Wahhabist-bevegelsen på 1800-tallet at intern *dawa* igjen ble løftet til et institusjonalisert og politisert nivå (siden Abbasidene og Ismaelittene). Bevegelsen ble grunnlagt av Abd al-Wahhab (1703-91), og representerte en aggressiv og ofte voldelig trend. Drivkraften for å etablere bevegelsen, fikk al-Wahhab da han studerte i Basra, og en tid etter studiene reiste rundt i Irak. Den muslimske praksisen han observerte på reisen var i stor grad knyttet til sufi-tradisjoner, og stred mot den strenge oppdragelsen han hadde hatt, og det han

hadde lært hjemme i Nadj. Da han kom tilbake til sentral-Arabia, forkynnte han *tawheed* (Guds enhet) med ny hengivenhet. Han var inspirert av den store *hanbali*-lærden<sup>16</sup> Ibn Taymiyya (1263-1328), som er ansett som en bokstavtro fortolker av de religiøse kildene. Taymiyya avviste den tradisjonelle tanken om at den islamske lære skulle utledes på bakgrunn av konsensus (*idjma*) blant de lærde (*ulama*). Han argumenterte for selvstendig tolkning (*ijtihad*) basert på Koranen og hadith, og er for flere ny-fundamentalister en religiøs autoritet. Et sentralt element i Taymiyyas lære, handlet om forpliktelsen til å forordne det gode og forby det onde (*al-amr mi'l-ma'ruf wa'l-nahy 'an al-munkar*) (Jackson 2006:130, Nielsen 2001:138-139 og Racijs 2004:164). I forlengelse av dette prinsippet gjorde Al-Wahhab seg til autoritet for taqfir. Det å erklære andre for vantro ble således en del av strategien i den interne *dawaen*, der målet var å få muslimer til å bli «gode muslimer». Ved å anvende al-Wahhab sin religiøse polemikk i praksis, ble al-Saud dynastiets<sup>17</sup> politikk også *dawa*-orientert.

Flere *dawa*-bevegelser vokste også frem på det indiske subkontinent, som en respons på kristen misjon og den indiske kulturen. Bevegelsene representerte en motsetning til den militante wahhabismen ved å være anti-voldelige og apolitiske (Racijs 2004:157). To av disse som fortsatt er aktive, er *Tablighi Jama'at* («Forkynnensens fellesskap») og *Ahmadiya*.<sup>18</sup> *Tablighi Jama'at* ble grunnlagt i 1927 i Britisk India av Mawlana Muhammad Ilyas (1885-1944), og kan beskrives som den aktive pietismen av *Deobandi*-bevegelsen.<sup>19</sup> I dag har *Tabligh*-bevegelsen millioner av tilhengere over hele verden, og er trolig den viktigste islamske misjonsbevegelsen i det 20. århundre. Bevegelsen jobber først og fremst for å vinne muslimer «tilbake» til islam. Da'iene er ofte selvlærte og tar kun i bruk bøker som misjonsverktøy, i motsetning til andre

---

<sup>16</sup> Før 1300 fantes det en rekke lovskoler, deretter ble antallet redusert til fire. Sunni-skolene som overlevde og er gjeldende i dag går under navnene, hanafi-, maliki-, shafi- og hanbali skolen. De tre første ble grunnlagt av jurister, mens den fjerde fikk navn etter Ibn Hanbal (780-855) som ikke først og fremst var jurist, men spesialist på profetens tradisjon (Vogt 2005:88).

<sup>17</sup> Dynastiets grunnlegger Saud ibn Muhammad ibn Muqrin ble ved sin død i 1747 etterfulgt av sønnen Muhammad ibn Saud. Han gav asyl til al-Wahhab (Store norske leksikon 2013).

<sup>18</sup> *Ahmadiya* er en messiansk bevegelse med røtter i islam. Bevegelsen ble grunnlagt av Mirza Ghulan Ahmad i 1889, i Punjab i Britisk India. Han mente å ha en posisjon som en «ikke-lovgivende profet», og retningen avvises av muslimene (Kværne og Vogt 2002:11).

<sup>19</sup> *Deobandi*-bevegelsen er kalt etter byen Deoband nordøst for Dehli. Der grunnla to muslimske lærde en islamsk høyskole i 1867. Målet var å styrke islamsk identitet gjennom studier. Bevegelsen fikk etter hvert et stort nettverk av skoler, og er i dag inspirert av indremisjonsbevegelsen *Tablighi Jama'at* og Mawdudis islamistiske ideologi (Vogt 2008:44).

muslimske misjonærer i dag, som benytter seg av TV, video og andre elektroniske kommunikasjonsmidler.

Når vi er inne på bevegelser som fremmer intern *dawa*, er det videre verdt å si noe mer om Det muslimske brorskapet og Jama'at-i-islami, som jeg nevnte i del 2.2. Det muslimske brorskapet ble grunnlagt av Hasan al-Banna (1906-49) i Egypt, mens Jama'at-i-islami er knyttet til Abu al-A'la Mawdudi (1903-79) og Britiske India fra 1930-tallet. Begge bevegelsene inntok en anti-vestlig og anti-sekulær holdning. Brorskapet var uavhengige av staten og appellerte til ungdommen ved å henvise til islamske røtter og muslimsk ærbarhet. I tillegg oppfordret bevegelsen til å innføre sosiale og utdanningsrettede tiltak. Med utgangspunkt i Koranen 3:104, gjorde de også mer eller mindre krav på anerkjennelse som «den utvalgte gruppen», med autoritet til å «forordne det rette og forby det urette». Mawdudi insisterte på sin side på at muslimer skulle strebe etter en islamsk stat. Staten skulle være regjert av dedikerte tilhengere til en islamsk ideologi basert på Koranen og hadith. Etter hvert tok også denne bevegelsen opp i seg elementet om den individuelle og kollektive plikten til å «forordne det gode og forhindre det onde» (Nielsen 2001:135-137,141, Vogt 2008:290-291 og Walker 1995:7).

Gjennom disse bevegelsene ser vi at *dawa* både tok en politisk og apolitisk form, og begrenset seg geografisk til den muslimske verden.<sup>20</sup> Fra midten av 1900-tallet og etter innvandringsbølgen til Europa og Nord-Amerika, ble bevegelsene internasjonale med forgreninger både i og utenfor den muslimske verden. Det ble etterhvert tydelig at muslimer som hadde flyttet til Europa var der for å bli. I den forbindelse uttrykte den pakistanske lærden Khurram Murad (1932-1936) en slags desperasjon over å finne en løsning på en situasjon der muslimer bosatt i Vesten, etter hans mening driftet vekk fra islam. For å øke samholdet blant muslimer utenfor den muslimske verden, ble *dawa*-aktivisme én løsning. Prinsippene om demokrati og ytringsfrihet i slike land, ville ifølge noen til og med gange *dawa* bedre enn i hjemlandene (Racius2004:165 og Wiedl 2009:1).

### **2.2.3 *Dawa* og globalisering**

Ifølge Racius er det flere indikatorer på at *dawa*-virksomheten trappes opp, og det er hovedsakelig ikke-muslimske land som er mål for misjoneringen. Intern *dawa* er særlig å finne i Tabligh-bevegelsen og i salafistiske vekkelsesbevegelser (Racius 2004:7). Salafismen - en

---

<sup>20</sup> Den muslimske verden refererer her til geografiske områder som er dominert av islam.



ultrakonservativ, sunnimuslimsk bevegelse med røtter i Saudi Arabia - har mye til felles med wahhabismen, og sammen med Tablighi Jama'at er de nevnte bevegelsene representanter for en ny-fundamentalistisk trend (Linge 2013b og Roy 2004:234). At utøvelse av *dawa* øker i Vesten, kan blant annet identifiseres i den stadig større mengden av informasjon som spres på internett, og er tilgjengelig globalt. Internett versjonen av *dawa* kaller Racius «virtual *da'wa*», eller «virtuell *dawa*», og kan i stor grad knyttes til salafi-*dawa*. Slike virtuelle *dawa*-sider er ofte etablert av muslimer som ikke har formell kunnskap, verken om *dawa* eller religion. Det hindrer dem likevel ikke i å delta i *dawa*-aktiviteter, der to formål gjør seg gjeldende. Det ene er å skape interesse for islam blant ikke-muslimer, ved å være vennlig og gi dem informasjon. Det andre er å gi råd til trosfeller om hvordan man skal utøve sin tro på riktig måte.

Nettstedene er lett tilgjengelige for muslimer som ønsker svar på spørsmål om islam. De fungerer også på den måten at muslimer får informasjon om islamske påbud og forbud, og oppfordres til å følge disse, selv om de ikke har spurt. Muslimer som er medlem av en facebookgruppe knyttet til en muslimsk *dawa*-organisasjon, kan få kontinuerlige påminnelser om de mange fristelsene de angivelig er utsatt for i ikke-muslimske land, som for eksempel alkohol, musikk eller samvær med det motsatte kjønn. Videre får de råd om hvordan de på best mulig måte kan motstå disse fristelsene. Rådene kan handle om å avstå fra miljøer der det serveres alkohol, og lese i Koranen istedenfor å høre på musikk. Videre kan et råd til jenter være å kle seg i den «islamske klesdrakten» (forklares siden), eller til gutter å se ned dersom han går forbi ei jente. Muslimske aktivister forsøker også å overbevise trosfeller om at det er obligatorisk for enhver muslim å utøve *dawa* (*fard al-ain*). For å fremme dette innehar virtuell *dawa* ofte «*dawa* vitenskap», med en egen metodologi som andre kan ta i bruk for å være aktive *dawa*-givere. Nettsider av en slik art er hovedsakelig å finne i USA og England (Racius 2004:9,75,89-90), men salafi-*dawa* har også fått fotfeste i Norge, som vi skal se.

## **2.3 Unge muslimer og *dawa*-aktivisme i Norge**

De første immigrantene fra muslimske land kom til Norge som arbeidere i 1967, og de var alle menn. De skulle arbeide hardt en periode for å tjene penger som skulle investeres i hjemlandet. Dermed så majoritetssamfunnet så vel som immigrantene på dette som et midlertidig forhold, noe som også påvirket deres religiøse praksis. «Muslimer kan forkorte bønnene når de er ute og reiser», skriver Anne Sofie Roald, «og den religiøse plikten med fredagsbønnen i moskeen blir også delvis opphevet». Ved å forholde seg til oppholdet i Norge som en slags reise, var det

ikke umiddelbart et behov for religiøse institusjoner.<sup>21</sup> Dette endret seg særlig etter forbudet mot arbeidsinnvandring som ble introdusert i 1975, som førte til at innvandringsmønsteret tok en ny vending i form av familiegjengeforening. Da kvinner og barn kom til Norge ble bosettingsmønstrene mer stabile og behovet for religiøse institusjoner ble stadig større.

I 1974 åpnet Islamic Cultural Center, også kjent som ICC-moskeen, som har røtter i det pakistanske partiet Jama'at-i-islami. Det ble et samlingspunkt for alle muslimer på det tidspunkt, uansett nasjonalitet og trosretning. Det økende medlemstallet førte etter hvert til større krav om samarbeid, noe som igjen førte til splittelse, først og fremst mellom *deobandier* og *barelwier*.<sup>22</sup> Parallelt med dette etablerte sjia-miljøet seg. Utbrytergrupper og variasjoner av disse forsamlingene, samt strømmen av flyktninger som kom på 80- og 90-tallet resulterte i et ytterligere mangfold av islam i Norge. Frem til 1990-tallet var moskémiljøene og organisasjonene som representerte dette mangfoldet i hovedsak basert på etnisitet. Det virkelig nye i tiden som fulgte var fremveksten av organisasjoner med rekruttering på tvers av etniske og nasjonale grenser (Roald 2012:211-212 og Vogt 2008:42,74).<sup>23</sup> Dette var karakteristisk også for ungdomsorganisasjonene som ble etablert; Muslimsk Studentsamfunn (MSS) i 1995 og Norges Muslimske Ungdom (NMU) i 1996.<sup>24</sup>

### 2.3.1 Fra kultur til islam og “forsvar” av islam

Med etableringen av ungdomsorganisasjonene kom den «allmenne spenninga mellom «muslimsk» i kulturell forstand og «islamsk» i normativ forstand», tydelig til syne (Leirvik 2002:204). MSS sitt fokus på «å tenke selv» ble en oppfordring til å stå opp for sin rett til å ta egne valg, selv om det kunne utfordre foreldregenerasjonen. Det var islam og ikke foreldrenes kultur som skulle være vurderingsgrunnlaget for samvittigheten. Et eksempel angående ekteskap, var at man ut i fra et islamsk perspektiv godt kunne gifte seg på tvers av

---

<sup>21</sup> Å anse oppholdet i Norge som en reise er i prinsippet ikke godtatt i den islamske lovgivningen. Dette er fordi at oppholdt på et sted i lengre tid en 3-14 dager ikke regnes som en reise (Roald 2012:212).

<sup>22</sup> Barelwi-bevegelsen har røtter i de store sufi-brorskapene. Helt fra 1100-tallet har de vært dominerende i sørasiatisk islam, og et flertall av muslimer i Norge som har røtter i Pakistan tilhører denne bevegelsen (Vogt 2008:45).

<sup>23</sup> Her kan det nevnes blant annet Urtehagen, Islamsk Kvinnegruppe Norge (IKN) som ble grunnlagt i 1991. (IKN er ikke lenger aktiv). Islamsk Råd Norge dannet i 1993 og fungerer som en paraplyorganisasjon for omkring 27 medlemsorganisasjoner, med til sammen 60,000 enkeltmedlemmer i 2008 (Roald 2012:220 og Vogt 2008:14).

<sup>24</sup> NMU ble på grunn av ustabilitet i organisasjonen reetablert fra 2008 og går for tiden under navnet Ung Muslim. De er delvis selvstendige, men har en tilknytning til Rabita-moskeen (Jacobsen 2011:58 og Linge 2013:91).

kulturgrensene. NMU markerte seg også i forhold til foreldregenerasjonen blant annet ved å tillate gutter og jenter å arbeide sammen, og sitte i samme rom under foredragene. Ved å henvise til Koranen og hadith kunne de unge altså innta et kritisk blikk på det de opplevde som urettferdige kulturbestemte og kvinneundertrykkende praksiser, som tvangsekteskap og omskjæring. Videre kunne unge muslimske kvinner minne sine ektemenn om at profeten Muhammad var kjent for å gjøre husarbeid (Leirvik 2002:204-205 og Vogt 2008:232). Man kan se dette som et uttrykk for en objektiviseringsprosess hos unge muslimer, der de forsøker å finne det «rene» islam uavhengig av kultur (jf. Roy 2004).

Flere av ungdommene som ikke fant seg til rette i foreldrenes «etniske moskeer», var også utilpasse i det «stadig mer islam-kritiske norske ordskiftet» (Linge 2013b). Studier viser at innvandringsdebattene i Europa i kjølvannet av 11. september 2001, har hatt et stadig større fokus på muslimer og samtidig gått i en mer fremmedfiendtlig retning (Ezzati 2011). Dekningen av islam er forholdsvis stor i norske media, og det meste av denne synes å være problemorientert og stereotypisk (Jacobsen og Leirvik 2013). En studie av representasjoner og resepsjoner av begrepet «radikal islam» (Kristensen 2010) viser at representasjoner av begrepet «radikal islam» har økt betraktelig i norske medier fra 2001 til 2010. En ukritisk bruk av det fra flere hold gjør at man følgelig vet lite om hva det henviser til. Dette fører til at noen unge muslimer opplever å bli knyttet til former for islam de slett ikke kjenner seg igjen i, noe som også påvirker deres selvforståelse. Den samme undersøkelsen viser at omtalen av muslimer og islam i norske medier, med hyppig bruk av betegnelsen radikal islam fører til at ungdom opplever å bli misforstått og til og med truet. Det bidrar til en sårbarhet hos unge som må forsvare tilstander de selv ikke står for, nettopp i lys av at de er muslimer. Ikke overraskende kan en gruppe som blir satt i en vanskelig situasjon på denne måten, få et sterkere samhold seg imellom (Bangstad 2010 og Ezzati 2009:110).

Helt fra begynnelsen av 2000-tallet var det negative bildet av islam i media noe som opptok MSS og NMU. I kraft av den stigmatiseringen de følte seg utsatt for, tok organisasjonene en konservativ vending.

En sentral målsetting [for organisasjonene] var å motarbeide den diskrimineringen mange unge muslimer følte seg utsatt for. I lys av slike formålsparagrafer benyttet de to organisasjonene seg i enda større grad av «fundamentalistisk apologetisk» litteratur og Deedats videokassetter enn moskeene. På 2000-tallet oversatte Muslimsk Studentsamfunn f.eks Ahmed Deedats hefter til norsk og organiserte videofremvisninger av Zakir Naiks prekener (Linge 2013b).

Med tanke på forbildene til organisasjonene som er nevnt; Ahmed Deedat (1918-2005) og Zakir Naik (1965 – ), er denne dreiningen interessant for min oppgave. Dette fordi de representerer et ultrakonservativt og pietistisk islam som fokuserer på misjonsvirksomhet, og som i form kopierer amerikansk televangelisme. Sammen med behovet for å «forsvare islam» ble det i ungdomsorganisasjonene etablert en bevissthet omkring *dawa* som en individuell og kollektiv «islamsk plikt». På bakgrunn av et lederskifte i MSS tok organisasjonen en ytterligere dreining, men denne gangen i liberal retning.<sup>25</sup> Dette kan ha ført til et tomrom hos de unge som ønsket det den konservative fløyen kunne tilby dem; et sterkt og tydelig forsvar av islam. Organisasjonene som nå fantes ble for mange for unnnvikende overfor blant annet bruk av begreper som «snikislamisering» i den norske offentligheten. Ungdomsorganisasjonen IslamNet som ble etablert i 2008, fylte på mange måter et slikt tomrom, ved å «kanalisere den utbredte muslimske ungdommelige misnøye med Islamsk Råd Norge og Muslimsk Studentsamfunn» (Bangstad 2010 og Linge 2013b).

IslamNet er den største muslimske organisasjonen i Norge med over 2000 betalende medlemmer i 2013. Den er representert gjennom studentorganisasjoner i de fire byene; Oslo, Tromsø, Drammen og Trondheim. At *dawa*-aktivisme i en skolekontekst operasjonaliseres med en viss innflytelse herfra har vist seg å stemme. Følgelig vil jeg også vie den noe oppmerksomhet.

### **2.3.2 Organisert *dawa*: IslamNet**

IslamNets grunnlegger og leder er den norsk-pakistanske ingeniørstudenten Fahad Qureshi, hvis far var knyttet til Tablighi Jama'at.<sup>26</sup> Sosialantropologen Sindre Bangstad, hevder organisasjonen har «ultrakonservative deobandi- og salafi- forståelser fra Pakistan og Saudi-Arabia (Bangstad 2010). Ifølge Marius Linge, som har skrevet en masteroppgave om IslamNet, kan den tolkes i retning av puritansk salafisme (Linge 2013b).<sup>27</sup> IslamNet benytter seg aktivt av internett for å spre det islamske budskapet, slik de forstår det, og har nylig opprettet flere

---

<sup>25</sup> Det var Bushra Ishaq som bidro til at MSS dreide i liberal retning (hun er ikke lenger leder for organisasjonen). I 2010 ble hun tildelt Fritt Ord prisen, noe som viser hvordan likestillingsidealet har slått gjennom i muslimske miljøer i Norge (Roald 2012:221).

<sup>26</sup> Organisasjonen innehar elementer som vitner om slektskap med det Islamske Forbundet og Islamic Cultural Centre, bedre kjent som Rabita-moskeen og ICC-moskeen. Videre er den nært tilknyttet Tawfiq-moskeen, som er den første moskeen i Norge som kan sies å være salafiorientert (Linge 2013:111 og 2013b).

<sup>27</sup> Den puritanske salafismen må ikke forveksles med den voldsromantisierende jihad-salafismen, som det snarere er Profetens Umma som står som representant for i norsk sammenheng (Roald 2012:221).

nettsteder i forbindelse med dette arbeidet ([www.finnislam.no](http://www.finnislam.no) og <http://islamqa.no/>). IslamNet fokuserer både på ekstern og intern *dawa*, og holder i perioder kurs i hvordan man skal lære seg «kunsten» å kalle til islam. Et slikt kurs ble for eksempel holdt i forbindelse med «Global Da'wah Day», 5. juli i år, der muslimer ble sterkt oppfordret til å delta i «street *dawa*» (IslamNet 2014). Samtidig har organisasjonen en typisk salafi retorikk, hvor det islamske prinsippet om å «forordne det som er rett og bekjempe det kritikkverdige», står sterkt (Linge 2013b, Mårtensson 2014:211 og Roald 2012:221).

Forbildene for IslamNet finner vi innen islamsk teleevangelisme, representert ved Zakir Naik sin bok: *Answers to non-muslims' Common Questions about Islam* fra 2006. Boken starter med å understreke plikten om *dawa*. Zakir Naik har også inspirert IslamNet til å arrangere den årlige konferansen, «Peace Conference», hvor karismatiske "konvertitt-forkynnere" knyttet til Peace TV, som har unge muslimer som målgruppe. De utfordrer kristendom, sekularisme og materialisme, og snakker ut i fra et salafi vokabular om at de er "de utvalgte" omringet av en jahiliyya stat (refererer til den før-islamske tiden, «uvitenhetens tid») som snart vil erstattes med dommedag (Kværne og Vogt 2002:173, Linge 2013:105-106,124 og 2013b). Selv om aktørene i IslamNet så opp til karismatiske forkynnere, hevder Linge at det ikke var noen tilfeldighet at de orienterte seg i retning av salafisme. *Dawa*-fokuset til IslamNet oppstod som en del av en transnasjonal *dawa*-strategi. En økende frykt for islam i flere europeiske land, har gitt salafistene en ny agenda og et nytt mobiliseringsgrunnlag som de bruker det for det det er verdt. Slik sett så IslamNets aktører både opp til, men de ble også dratt med i en global salafistisk vekkellesbevegelse.

Islam Net er en kompleks bevegelse som fremtrer motsigende. I norsk offentlighet ble den først kjent for å ha tatt til ordet for at jøder og USA stod bak terroraksjonen 11. september 2001. Videre ble organisasjonen kjent for å uttale seg tvetydig i forhold til fysisk avstraffelse av kvinner, for å praktisere kjønnssegregering på møter, og for å forsvare *sharia*-baserte straffer som dødsstraff ved steining. På bakgrunn av dette ble IslamNets studentforening i 2013 erklært som uønsket både ved Universitetet i Oslo (UiO) og Høgskolen i Oslo og Akershus (HiOA) (Linge 2013b). Om de ble kjent på bakgrunn av disse aspektene, promoterer de likevel dialog. Islamforsker Ulrika Mårtensson legger vekt på organisasjonens sine fredelige og dialogvennlige sider. Etter en deltakelse på Peace Conference beskriver hun variasjonene av påkledning hos de unge jentene som var tilstede, som kan antyde en aksept for et mangfoldig islam hos organisasjonen. Videre understreker Mårtensson at medlemmene selv foretrakk

kjønnssegregerte innganger, og at flere av foredragsholderne fremhevet viktigheten av vennskap med kristne, jøder og ikke-muslimer. Likeledes trekker hun frem det ble oppfordret til å forholde seg til lover og regler i det landet man bor i (Mårtensson 2014:208-210).<sup>28</sup> En studie om «salafisme på norsk» problematiserer imidlertid den dialogvennlige retorikken til IslamNet (Sveen og Wigen 2013). Her ses aspektet, hvor det refereres til brobygging, primært som en mulighet for å utøve *dawa*, slik at ikke-muslimer og andre muslimer konverterer til deres forståelse av islam. Dernest hevdes det i studien at IslamNet har en relativt streng definisjon på hva det vil si å være en god muslim. Den muslimske identiteten er kun åpen for de som følger de foreskrevne praksisene.

Om IslamNet promoterer dialog med tanke på storsamfunnet, er dialogorienteringen tydelig fraværende i møtet med muslimer, som tilhører en annen retning enn IslamNet. Den dogmatiske puritanismen som finner sted i organisasjonen, impliserer en intolerant holdning blant annet overfor sufi- og særlig sjiamuslimer (Linge 2013b). I det muslimske landskapet i Norge i dag, er vi vitner til interne spenninger mellom ulike organisasjoner, som; salaforienterte Islam Net, sjiaorienterte DIN, sufiorienterte al-Hidayah og jihadist-salaforienterte Profetens Umma. Ifølge Linge ble polemikken mellom disse forsterket med IslamNets agenda om å misjonere mot trosfeller (Linge 2013:142). I 2010 ble også ungdomsorganisasjonen LIM etablert, som hovedsakelig er bestående av sekulære muslimer. På hjemmesiden skriver de om hvorfor de mente det var behov for en slik organisasjon:

Vi mente at det var behov for at sekulære krefter med muslimsk bakgrunn kommer sterkere på banen for blant annet å fungere som en motvekt mot de mer religiøst-konservative kreftene som har vært svært aktive i samfunnsdebatten. På denne måten ønsket vi også å synliggjøre mangfoldet som finnes i innvandremiljøer - også når det gjelder verdier og tilnærming til integreringsspørsmål (LIM u.d).

Spenningsforholdene innenfor islam som betraktes her, er på organisasjonsnivå og kan ses som en slags kamp om «det riktige islam». I de gjenstående kapitlene av oppgaven, følger analysen

---

<sup>28</sup> Man kan argumentere for at det ligger et element av tvang i en kjønnssegregert praksis, ettersom man ikke har mulighet til å velge å sitte ved siden av det motsatte kjønn dersom en skulle foretrekke det i en slik sammenheng. Derimot, dersom en kjønnssegregert praksis ikke hadde funnet sted, kunne de som ville likevel sittet ved siden av en med samme kjønn. Mårtenssons argument baseres imidlertid på at medlemmer i IslamNet selv påvirket lederen til å avvise statlig støtte til arrangement, der betingelsen for å få denne støtten, var å avstå fra en kjønnssegregert praksis (Mårtensson 2013).

av materiale. Her skal vi gå nærmere inn på individnivå, og se hvordan intern *dawa*-aktivisme påvirker unge sunnimuslimer i et skolemiljø i Oslo.

### 3 Noen karakteristiske trekk

I dette kapittelet vil jeg søke å svare på oppgavens første problemstilling: *Hvordan forholder unge muslimer seg til intern dawa-aktivisme?* Dette vil jeg gjøre rede for ved å trekke frem noen karakteristiske trekk som kan identifiseres hos de som forholder seg til aktivismen på den ene eller andre måten. Slik vil det også kunne gis et innblikk i hvordan de unges syn på *dawa*-aktivisme henger sammen med deres forståelse av islam. For å belyse dette har jeg benyttet meg av Roy sin beskrivelse av de moderne trendene i islam, der etisk islam og ny-fundamentalisme settes opp som mer eller mindre opposisjonelle kategorier (se 2.1.3). Selv om begge kategoriene er tydelig representert i mitt materiale, har det vist seg å være langt fra entydig hvilken som er mest fremtredende. Roy skiller for eksempel mellom muslimer som har en verdi og -dydsorientert tilnærming til islam og de som er mer opptatt av plikt. Til tross for øvrige nyanser har dydsorienteringen vist seg å være en forenende faktor blant de unge i dette studiet. Tar man utgangspunkt i informantenes holdninger til *dawa*, kan man likevel se at de som mener at intern *dawa* kan legitimeres ut i fra islam, har flere ny-fundamentalistiske trekk. Tilsvarende vil de som mener at denne formen for *dawa* ikke passer innenfor rammene av islam dreie i retning av etisk islam. På bakgrunn av i mitt materiale, vil jeg imidlertid vise at det er tre måter å forholde seg til intern *dawa*-aktivisme på. Dette vil danne grunnlaget for en tredelt kategorisering av informantene, som i denne oppgaven går under betegnelsene; *dawa*-aktivister, passive støttespillere og opponenter.

For å få informasjon om de overnevnte forholdene har samtaler med informantene om «den gode muslim», «det riktige islam» og «de andre muslimene» vært til god hjelp. Her fremhevet de trekk som de ønsker å identifisere seg med, samtidig som det kom tydelig frem hva de som muslimer tar avstand fra. Dette gir en god fornemmelse av deres selvdefinisjon, for som sosiologen Richard Jenkins sier: «To say who I am is to say who or what I am not, but it is also to say with whom or what I have things in common» (Jenkins 2008:21).<sup>29</sup> I refleksjoner omkring det riktige islam, kom informantenes holdninger til intern *dawa*-aktivisme til syne, noe som har en direkte relevans for mitt studium. Til sammen gir informantenes betraktninger omkring de ulike temaene en bedre forståelse av hvordan intern *dawa*-aktivisme legitimeres og hvilken

---

<sup>29</sup> Klassifiseringen av likheter gir ikke noen objektiv eller virkelig fornemmelse av likhet og forskjellighet. Jenkins poengterer at det heller er snakk om konstruksjoner eller attribusjoner av likheter og forskjellighet som er laget gjennom identifiseringsprosesser der man kategoriserer seg selv og andre. Konstruksjonene er likevel betydningsfulle og påvirker ens sosiale relasjoner (Jenkins 2008:23).



rolle den spiller når de unge posisjonerer seg i forhold til hverandre. Dette er et hensiktsmessig utgangspunkt for den videre analysen.

### 3.1 En god muslim, det riktige islam og de andre muslimene

I en undersøkelse om islamsk identitetsdannelse blant unge muslimer i Danmark, Sverige og USA viser Schmidt (2004) at det er viktig for dem å oppføre seg moralsk og etisk korrekt, kanskje enda viktigere enn å overholde religiøse ritualer som å be eller å faste. Sentraliteten av det etiske aspektet synliggjør de unge gjennom eksemplarisk oppførsel, enten det dreier seg om å hjelpe gamle damer over veien eller passe på at noen ikke skubber til noen i butikkøen. Et illustrerende eksempel som kan relateres til *dawa*-aktivisme handler om en ung mann som irettesetter muslimer i 12-13 års-alderen, som skryter av å ha sneket på bussen: «Allah er alltid ved siden af jer og hører og ser, hvad I laver! Tænk jer om!» (Schmidt 2007: 40-41).<sup>30</sup> At den eksemplariske oppførselen er viktig også for informantene i min undersøkelse, kommer særlig til uttrykk gjennom samtalen om «den gode muslim». Det opplagte kriteriet for å være en god muslim synes nettopp å være medmenneskelige egenskaper som reflekteres i en som er positiv, snill, barmhjertig, tålmodig, respektfull, tilgivende og ærlig. Usman uttrykker det slik:

God muslim? Det er sånn der, du kan være en god muslim, men du trenger ikke gjøre alt mulig liksom. At du følger alt. Du kan være en god muslim om du respekterer, om du er en hyggelig person, om du er en snill person, om du respekterer dine slektninger som er eldre. Du gir gjensidig respekt til de som gir respekt til deg, og væremåten din. Om du er sånn så er du jo en ordentlig muslim. Da er det ikke noe spørsmål. Trenger ikke gjøre alt mulig for å være det [en god muslim], men man kan føle seg litt fri. Men man skal enda holde seg begrenset, [fordi] respekt er utrolig viktig til de eldre. Og om du har de egenskapene til en veldig hyggelig person, en person som respekterer alle og en som er samarbeidsvillig og ... da er du en god muslim.

Her ser vi at Usman går langt i retning av å vektlegge personlige egenskaper som det viktigste, eller kanskje det eneste kriteriet for å være en god muslim. Det understrekes gjennom refleksjonene om frihet og begrensing, der det nettopp er den moralske oppførselen som setter begrensingene, ikke religiøse ritualer eller tradisjonelle islamske normer. Når han avviser nødvendigheten av «å følge alt», betyr det likevel ikke at religiøse ritualer sees på som

---

<sup>30</sup> Schmidt benytter ikke begrepet *dawa* om den nevnte irettesettingen. I en bred forstand mener jeg det likevel er relevant å knytte det til intern *dawa*-aktivisme, fordi en slik handling må kunne ses som et forsøk på påvirke muslimer til å bli gode muslimer.

irrelevante. Videre i samtalen betegner han for eksempel bønn og faste nettopp som «de viktigste ritualene» i islam, som han mener kan resultere i en form for belønning. At Usman presiserer dette, bør forstås som en bekreftelse på at religiøse ritualer har en verdi, også for ham, selv om det er den moralske oppførselen som blir fremhevet som en den genuine religiøse praksisen. For Fatima spiller derimot religiøse ritualer og normer en desto større rolle. Hun beskriver en god muslim på denne måten:

En god muslim? Liksom når man snakker om en god muslim, så sier mange: Ber du? – Ja. Leser du i Koranen? – Ja. Ser du på islamske programmer? – Ja. Er du med i noen islamske organisasjoner? – Ja. Også sier dem at du er et bra menneske. Er det det som gjør en person bra? For alt det der er noe mellom mennesket selv og Gud. Man kan be, men også være slem. Liksom, du kan lese Koranen og samtidig gjøre dårlige handlinger. Man må ha en helhet. Begge deler. Selvfølgelig er det viktig at man ber og leser Koranen, det er noe en muslim må gjøre. Men man må jo også *følge* Koranen da. *Være* det den sier. Hva sier den liksom?

Selv om Fatima inkluderer sentraliteten av religiøse ritualer, er de menneskelige egenskapene avgjørende. Hennes resonnement med det avsluttende spørsmålet om hva Koranen sier om hvordan man skal være, indikerer akkurat det. En slik holdning fremkommer som en alminnelig oppfatning hos informantene, og vi kan se en felles orientering mot Roys etiske islam. Da med fokus på det dydsetiske aspektet og ikke nødvendigvis i verdietisk/humanistisk forstand.

Det kan være ulike grunner for at menneskelige egenskaper fremtrer som «den bundne» faktoren for en god muslim. Schmidt (2004) indikerer blant annet at unge muslimers fokus på moralsk oppførsel er et resultat av de begrensede mulighetene for å praktisere islam i Vesten. Det kan for eksempel være vanskelig å finne et sted å be. Flere av deltakerne i min undersøkelse fremhevet imidlertid nødvendigheten av å være en god representant for islam utad, ettersom de opplever at norske medier stadig viser et ukorrekt bilde av islam. I henhold til det kan betydningen av det etiske aspektet ses som et forsøk på å selv ta ansvar for å rette opp det negative ryktet til islam. Som den svenske islamforskeren Jonas Otterbeck påpeker blir islam et viktig element i dannelsen av selvbildet til unge muslimer som identifiserer seg sterkt med religionen, og er det er avgjørende at dette bildet er positivt. Behovet for å forklare hva islam er (eller i dette tilfellet vise hva islam er), for eventuelt å endre et negativt stigma er dermed stort (2000:116).

### **3.1.1 Halal og haram**

I tillegg til menneskelige egenskaper, var flere av informantene samtidig opptatt av den tradisjonelle halal/haram (tillat/forbudt) distinksjonen. En del handlinger ble også beskrevet som *fard* (obligatorisk). I sammenheng med dette kom fokuset på normer og plikter til syne, som viser en klar orientering i ny-fundamentalistisk retning. Foreløpig kan informantene deles i to grupper, der en gruppe er opptatt av plikt og norm, i motsetning til den andre gruppen som ikke er videre opptatt av det. For ordens skyld vil de førstnevnte informantene inntil videre refereres til som plikt- eller normorienterte, mens de sistnevnte vil refereres til som etiske muslimer. Ahmed er den som går lengst i å vektlegge normer i beskrivelsen av en god muslim. Her understreker han betydningen av å bruke hadithlitteraturen for å utlegge normer, der idealet er å etterlikne Profetens handlemåte til minste detalj.

En god muslim er for meg en som er praktiserende. Med mener jeg at de følger islam til punkt og prikke da. Kanskje det ikke går an å følge islam 100% da men. Man må prøve sitt beste. En som prøver sitt beste for å komme nærmere Allah vil jeg kalle en god muslim. En som prøver å følge profetens lære som han har fått beskjed av Gud om å gi til oss, sånn at vi skal videreføre det.

Selv om han ikke nevner god oppførsel som et karakteristisk trekk for en god muslim eksplisitt, betyr det ikke at det er uten betydning i islam slik han oppfatter det. Tvert imot tar han ved flere anledninger til ordet for hvordan man som muslim bør være imøtekommande og vennlig. På grunn av den markante pliktetiske orienteringen i dette tilfellet, kan man her snakke om «sakralisering av dagliglivet», for å bruke Roys uttrykk (2004:244). Dette bringer oss direkte til spørsmålet om hvorfor dydsetikk fremtrer som en betydelig faktor hos alle informantene, selv om forskjeller på andre områder er iøynefallende. (Hva disse forskjellene mer konkret går ut på, vil jeg utdype om litt). I henhold til Roys teori skulle det tross alt ha vært mest fremtredende hos de etiske muslimene. I mitt materiale antydes imidlertid noen skillelinjer angående vilkåret for å vurdere gode og dårlige handlinger. Mens de etiske muslimene argumenterer for at man skal være snill fordi fornuften og følelsene sier at det er en god egenskap, avviser de normorienterte informantene bruk av følelser for å vurdere dette. Ettersom de nesten uten unntak henviser til profetens praksis hva angår slike forhold, kan det forstås på den måten at det kun er i kraft av profeten Muhammads egenskaper det gir mening å være

snill.<sup>31</sup> I den forstand blir alle holdninger og handlinger, inkludert oppførsel, en religiøs norm.<sup>32</sup> Det som er merkbart i mitt materiale, er at det er profetens Muhammads menneskekjære sider som blir fremhevet. En slik tendens er også observert i en studie fra 2013, om unge muslimske gutter og maskulinitet (Tallerås).

For samtlige av informantene var det viktig å poengtere at etterfølgelse av de islamske normene må skje på bakgrunn av et individuelt valg, ettersom det ikke skal være tvang i religionen (Koranen 2:256). I lys av dette kan man som Jacobsen påpeker, se distinksjonen mellom halal og haram som et grunnleggende utgangspunkt for å jobbe mot et mer pietistisk selv, med et mål om å konstruere et etisk subjekt (2011:335). Den siste setningen til Ahmed i uttalelsen over kan imidlertid nyansere bildet av en rekonstruksjon av subjektet som et selvstendig prosjekt. På et oppfølgingsspørsmål om hva han mener med å videreføre profetens lære, forklarer han hvordan en god muslim, som per definisjon følger de «islamske normene», også har en plikt til å fortelle andre hva det innebærer. Elementet av *dawa* som kommer til syne vitner om at halal/haram distinksjonen ikke bare brukes som et utgangspunkt for å vurdere ens egen pietistiske tilstand. Det kan også være et utgangspunkt for å vurdere andre. Samtidig som en insisterer på det individuelle valget, søker en med dette en økt oppslutning om de verdier man selv innehar og det fellesskapet man selv er en del av.

Når de unge definerer livene sine ut fra bestemte halal, haram og fard kategorier, fører det til en ekskludering av forhandlingselementet (se 2.1.3). Som Roy med rette hevder er det den etiske tilnærmingen til islam som åpner for forhandlinger omkring tradisjonelle normer. Her er skillelinjen i mitt materiale tydelig. Mens de etiske muslimene holder fast ved forhandlingselementet, har de pliktorienterte informantene en tendens til å objektivere normene. Det vil si at handlinger som klassifiseres som halal, haram eller fard, ansees som en

---

<sup>31</sup> At de pliktorienterte informantene fremhever et ønske om å følge profetens praksis, betyr ikke at det er uten betydning for de etiske muslimene. For blant andre Usman er det helt sentralt. Han hevder imidlertid at profetens praksis bør brukes som en «guide for hvordan man skal være» som han uttrykker det, og ikke som en «oppskrift».

<sup>32</sup> Når enkelte avviser følelser for å vurdere hva som er rett og galt, er det mer en konstruksjon enn en realitet. Det må ses i sammenheng med en forestilling om at de på den måten baserer alle sine avgjørelser med henblikk på Guds vilje, snarere enn menneskets vilje. Et slikt tankemønster gir assosiasjoner til den klassiske periode og Ash'ari-skolen. Som professor Oddbjørn Leirvik poengterer, er grunntanken her, at rett og galt ikke refererer til at noe er godt eller vondt i seg selv. Det kan bare karakteriseres som det ene eller det andre, fordi Gud ville det slik: «Løgn er gale fordi Gud erklærer at det er gale...og dersom han skulle påby det, så fanst det ikkje noko argument for det motsette» (2002:116-117).

evige og uforanderlige regler som skal etterfølges.<sup>33</sup> Som Abdul poengterer: «En regel er en regel. Det er ikke sann at man bare kan begynne å finne på ting». Den samme holdning kommer til uttrykk hos Amina (A) når hun snakker om klesdrakt.

I (intervjuer): Diskuterer dere dette med klesdrakt?

A: Nei, det er enighet, altså. Det er slik at kvinner må dekke seg til fra topp til tå. Du kan vise armene og ansiktet. Så har de [foredragsholdere på et ungdomsarrangement] sagt at, de har ikke sagt akkurat hvordan klesplagg du skal ha, men det har blitt sagt at du ikke må ha det som er gjennomskiktig.

I: Betyr det at alle jenter som er med i den organisasjonen dekker til håret?

A: Nei, alle muslimer har ikke. Men mange har sann dekkende klær, men bruker ikke akkurat hijab. Håret dems syns.

I: Kan man si at det er enighet da?

A: Nei, ifølge islam er det enighet.

I: Jeg tenker på dere som er unge muslimer. Har dere samme oppfatning?

A: Ja, alle sammen er enige i at det er *fard* – obligatorisk.

Fra Amina sitt ståsted, er det en udiskutabel forpliktelse, for muslimske kvinner å dekke til håret sitt.<sup>34</sup> Det faktum at noen muslimer ikke bruker hodetørkleddet, ser hun ikke som et tegn på ulik fortolkning av islamsk praksis blant muslimene. I fortsettelsen av samtalen forteller hun at det heller er tegn på andre ting. Man kan for eksempel befinne seg i en vanskelig situasjon der omgivelsene (foreldre eller majoritetssamfunnet) ikke anerkjenner bruk av slør. Aminas uttalelser kan relateres til et behov for å synliggjøre sin muslimske identitet, som hun mener påviser at hun er en engasjert og praktiserende muslim. På den måten ønsker hun å være et godt forbilde for andre «mindre engasjerte» og «mindre praktiserende» muslimer.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> De fleste som opererer med eksplisitte påbud og forbud i denne undersøkelsen ser i stor grad på halal og haram som noen uforanderlige kategorier. Det er et typisk trekk for ny-fundamentalister som ifølge Roy faktisk utgjør mindretallet av muslimer totalt sett. Andre som også forholder seg aktivt til disse begrepene vil argumentere for at innholdet knyttet til dem må vurderes ut ifra tid og sted.

<sup>34</sup> Dette må ikke forstås som at alle kvinner som bærer *hijab* ser det som en islamsk norm i absolutt forstand. Hijaben har flere forskjellige betydninger som også kan fastholde forhandlingselementet. Se Garbi Schmidt (2007:37).

<sup>35</sup> Når informantene snakker om forskjellen mellom å være praktiserende og ikke-praktiserende muslim mener de at en praktiserende muslim «følger reglene». Hva slike regler innebærer kan variere fra den ene til den andre, og på den måten kan en oppdeling av muslimer som praktiserer og ikke praktiserer være mer forvirrende enn oppklarende. Som Bektovic påpeker er muslimsk praksis en kompleks og bred betegnelse som ikke favner mangfoldigheten av muslimske praksiser på generelt grunnlag (2004:166). Det er likevel noen ting informantene i denne undersøkelsen ser ut til å enes om når de omtaler en muslim som praktiserende. Det gjelder de fem søylene og klesdrakt for kvinner.

En slik innstilling er fremtredende hos flere informanter med klare ny-fundamentalistiske trekk. I en uformell samtale fortalte for eksempel ei jente i 17-års alderen at det å vise at man er muslim gjennom å gjøre de anså som riktig i islam, er en form for *dawa* som kan ha en sterk signaleffekt. Selv hadde hun avtalt med noen venninner at de skulle begynne med jilbab<sup>36</sup> samtidig, for å forsterke signalet om hva islam påkrevde, og med det oppmuntre andre til etterfølgelse. Et spørsmål som her melder seg, er hvem man skal være et godt eksempel for. Hva er vurderingskriteriene? Ettersom god oppførsel kan sies å være karakteristisk for en god muslim ifølge informantene, kan man tenke seg til at det også danner grunnlaget for å vurdere hvem *dawa*-aktivisme skal rettes mot. Da informantene ble spurt om dette kom det klart frem at det hovedsakelig er den visuelle muslimske identitet (klesdrakt), andres relasjon til Gud (bønn) og kjønnsrelasjoner som er gjenstand for vurdering av andres «islamitet». De pliktorienterte informantene begrunnet dette med at implementering av slike normer kan komme oppførselen til gode. Det vil si; til tross for at det ikke «hjelper å be hvis man er slem» som Fatima antydte (se 3.1), kan det hende man endrer oppførsel dersom man begynner å be, eller bruke hijab. Denne innstillingen utelukker ikke at det likevel rettes en kritikk mot muslimer som visualiserer sin muslimske identitet, uten å oppføre seg i tråd med det som da forventes av dem.

### 3.1.2 «Man skal ikke dømme»

Dersom man kan klassifisere «gode muslimer» er det nærliggende å tro at man også kan klassifisere «dårlige muslimer». Deltakerne i undersøkelsen har imidlertid store motforestillinger mot å bruke denne betegnelsen. Amina begrunner det slik: «Det finnes ikke noen dårlige muslimer for å si det sann, fordi som sagt, vi er alle syndere. Vi synder alltid, og det kan hende vi synder uten at vi vet det». Videre påpeker hun at det kun er Gud som kan vurdere syndens fatalitet. Man kan forstå henne slik at man ikke kan vurdere synd på andres vegne fordi man på den måten setter seg selv i overordnet posisjon. Fordi man er sin neste lik gjennom synd er det prinsipielt sett potensiale til forbedring hos alle muslimer. Til tross for disse motforestillingene er det rettet en gjennomgående kritikk mot muslimer, som antas å ikke «følge islam», være «i mot islam» eller «misbruke islam». Her gjør betegnelser som «gammeldagse muslimer», «muslimer med minuspoeng» og «showoff-muslimer» seg

---

<sup>36</sup> Flere av jentene jeg snakket med fortalte hvordan en permanent bruk av jilbab eller abaya var å ta ett skritt videre på veien for å bli en bedre muslim. Noen brukte klesplagget foreløpig bare i moskeen, men med et mål om ta det i bruk, også til daglig.

gjeldende.<sup>37</sup> Den tilsynelatende motsetningen mellom å vurdere sine egne synder på linje med andres og samtidig ha klare formeninger om avvikere, bør sees i lys av informantenes gjennomgående insistering på at det bare er Gud som dømmer. Å karakterisere noen som dårlige muslimer, ses som en menneskelig domsavsigelse, som er uforenelige med islamske prinsipper. Isteden finner de unge nye betegnelser for å konfrontere det som i deres øyne ses på som uislamsk.

I løpet av samtalene rettet samtlige av informantene en kritikk mot såkalte «showoff-muslimer». Avvikene her er forbundet med dobbeltmoral der muslimer antas å synliggjøre sin tilhørighet til islam på falske premisser. Det kan illustreres med Aidas uttalelse:

For eksempel i miljøet som her [på skolen], siden det er veldig mange muslimer her og mange som går med *hijab* så kan det hende at noen velger å gå med hijab bare for å passe inn da, ikke sant. Og da blir det litt sånn, de tror egentlig ikke på det, men vil bare ha det på fordi det er kult liksom.

Og Ali konstaterer følgende:

Jeg respekterer ikke de som både bruker hijab og driver med gutter og gjør rare ting. Jeg respekterer dem ikke. De misbruker hijab. Hun viser at hun er en snill jente, at hun ikke gjør noe imot islam, at hun følger alle regler. Også gjør hun ikke det.

Her kan vi se at det går en grense for hva som er akseptabelt når man synliggjør sin muslimske identitet. Hijaben *betyr* noe, og bør ikke brukes ureflektert. Å bære hijab i den forstand er assosiert med normer omkring hvordan en kvinne med hijab ellers skal kle og te seg.<sup>38</sup> For eksempel korresponderer ikke bruk av hodetørkledet med å vise halsen, bruke sminke, ha trange bukser, eller være med gutter.<sup>39</sup> De unge distanserer seg fra en bruk av plagget som ikke stemmer overens med hensikten og det er i slike tilfeller bedre å gå uten. Når vi tidligere så en felles orientering mot Roys etiske islam på bakgrunn av vektleggingen av moralsk oppførsel,

---

<sup>37</sup> Betegnelsen «showoff-muslimer» er reell og ble brukt av informantene selv. «Gammeldagse muslimer» og «muslimer med minuspoeng» er konstruerte betegnelser laget på bakgrunn av informantenes karakteristikk av seg selv og andre muslimer.

<sup>38</sup> En tilsvarende observasjon er gjort av blant andre Jacobsen (2011).

<sup>39</sup> Selv om alle deltakerne i denne undersøkelsen reagerer på muslimer som bruker hijab og sminke og/eller trange bukser, er det noe som forsvares av andre muslimer. Se for eksempel artikkelen til Ellen Sofie Lauritsen i nettavisen til Dagens Næringsliv, hvor hun skriver om hijabmotebloggere. <http://www.dn.no/d2/2013/10/11/norske-imaan-er-hijabmoteblogger> (oppdatert 11.02.2014).

kan vi her se en felles orientering mot ny-fundamentalisme der hijabens betydning er objektivert og dermed bestemt.

### **3.1.3 Islam – én homogen størrelse, eller rom for variasjon?**

En videre kritikk rettet mot «andre muslimer» kommer fra de pliktorienterte informantene og baseres på en antakelse om at «muslimer med minuspoeng» bevisst eller ubevisst lar være å følge islamske regler. Det er ikke nødvendigvis knyttet til dobbeltmoral, men et visuelt avvik bundet i uvilje og latskap eller mangel på kunnskap, slik de ser det. Fra deres ståsted kan det altså skilles mellom muslimer med kunnskap og de uten kunnskap, og videre, de dedikerte og udedikerte muslimer. Om en jente uten hijab sier Abdul følgende: «Jeg skal ikke dømme personen ut i fra det, men i hvert fall en ting er sikkert. Hun er ikke 100%. Jeg vil si at hun har et svakt ledd da. Vi kan kanskje si at hun har noen minuspoeng. Hvor mye vet jeg ikke». Det samme kan sies om alle brudd på forpliktelser som ansees som udiskutable. De som inntar denne holdningen har en forståelse av islam som et hierarki basert på «islamsk korrekthet», der ens nærhet til Gud øker i takt med overholdelse av religiøse normer. Jo mer detaljert i henhold til profetens praksis man utfører en handling, desto nærmere Gud er man.

Betegnelsen «gammeldagse muslimer» kan knyttes til de etiske muslimene sine omtaler av den overnevnte regelorienteringen, og insisteringen på å fortolke Koranen og hadith mer eller mindre bokstavelig. Om de spesifikke kleskodeksene, som kan være korte bukser og skjegg hos menn og abaya og hijab hos kvinner, sier Usman: «De tenker med regler fra gamledager. Jeg sier ikke at det er feil, men man kan utvikle seg også». I den siste setningen viser han toleranse overfor den tilnærmingen til islam han ikke identifiserer seg med selv. Samtidig søker han aksept for sin egen forståelse av islam. De overnevnte beskrivelsene, som informantene baserer på ytre markører, er ikke noe de selv kjenner seg igjen i. De pliktorienterte informantene anser seg slett ikke som gammeldagse, «selv om noen tenker at vi er det», som Fatima sier. De etiske muslimene mener ikke de har minuspoeng, selv om de har en opplevelse av at andre ser på dem som «dårlige muslimer». Dette viser at andres fortolkninger ikke behøver å samsvare med ens egen tilhørighet (Prieur 2002:5-6). Man kan mene at man er moderne, eller følger islam, men det er ikke sikkert omgivelsene oppfatter det slik.

Så langt kan vi se at det også er noen forskjeller i hvordan informantene vurderer islam som system. Noen av informantene betrakter islam som et hierarki og fremhever betydningen av å følge det såkalt «riktige islam», som en motsetning til andre former for islam som i deres øyne



er «gale». Her kan det også identifiseres positive holdninger til intern *dawa*-aktivisme. Andre informanter åpner i større grad for variasjoner av islamfortolkninger. Flere veier til Gud er, slik de ser det, potensielt riktige. Intern *dawa*-aktivisme blir som sådan en unødvendig affære. For å få oversikt over noen karakteristisk trekk jeg mener kan knyttes til informanter som forholder seg til *dawa* på den ene eller andre måten, vil jeg videre legge frem en tredelt kategorisering basert på materialet. Det er viktig å presisere at kategoriene er idealtypiske, og at ingen av informantene helt og holdent vi kunne plasseres innenfor rammene av noen av dem. Trekkene som knyttes til kategoriene er likevel observerbare i virkeligheten, og tjener til å beskue noen tankemønstre og teologiske forankringer, som synes felles for de som dreier i den ene eller andre retningen.

### 3.2 En tredelt kategorisering

Selve begrepet *dawa* ble ikke brukt i spørsmålsformuleringene under intervjuene. Mitt anliggende var ikke at informantene skulle reflektere omkring begrepet, men en spesifikk aktivitet som inngår som en del av termens betydning. Formålet med dette var å rette oppmerksomheten mot intern *dawa* heller enn ekstern *dawa*, nettopp for å få et inntrykk av hvordan den spesifikke formen for misjonsvirksomhet oppleves fra en muslims perspektiv. Som vi så i kapittel to kan en form for *dawa* forstås ut i fra Koranens oppfordring om å «forordne det som er rett og forby det urette» (3:104). Dette gir ingen indikasjoner i seg selv på *hvordan* en skal «forordne» og «forby». Roy hevder imidlertid at det i en globalisert tid blir en individuell plikt å fortelle andre hva som er rett og galt. Når det videre hevdes at *dawa* anses som en individuell plikt i enkelte muslimske kretser, er det grunn til å tro at det kan komme til uttrykk ved at noen forteller andre hva som er rett og galt *i islam*.

Istedenfor å reflektere omkring begrepet *dawa*, ble informantene derfor spurt om å vurdere påstanden: «Enhver muslim har plikt til/ansvar for å fortelle andre hva som er rett og galt i islam». Som nevnt i innledningen brukes begrepet indirekte og analytisk, som innebærer at informantenes refleksjoner omkring den spesifikke aktiviteten ikke nødvendigvis reflekterer deres egentlige oppfatning av eller holdninger til *dawa* som sådan. Det er aktiviteten de mener passer eller ikke passer innenfor rammene av islam. Når det er sagt var flere av de pliktorienterte informantene raske med å knytte aktiviteten til *dawa*, som indikerer at det nettopp er det det handler om, for dem. Å utøve *dawa* er ikke nødvendigvis noe som overlates til imamer, lærde eller skolerte misjonærer. For flere er det en selvfølgelig del av islam som ansvarliggjør alle muslimer, også dem selv, i forhold til det muslimske fellesskapet – umma.

Som nevnt i metodeavsnittet har 22 unge muslimer bidratt til undersøkelsen gjennom intervjuer, hvorav jeg har valgt å la tolv av dem til å stå som representanter for de ulike kategoriene. Hos disse tolv kommer det klarere frem hva de mener og tenker enn hos de andre. Samtidig avspeiler utvelgelsen variasjonene i materialet. Det vil si; hos de ti øvrige kommer det ikke frem noe vesentlig forskjellig fra det de tolv sier. Jeg ser det dermed ikke som et metodisk problem. Videre har jeg balansert kjønnsforholdet, slik at det til sammen er like mange gutter og jenter som er representert. To av kategoriene representerer de som er *for dawa*, og henholdsvis aktive eller passive i sin tilnærming til fenomenet. Jeg betegner disse som *dawa*-aktivister og passive støttespillere. Den siste gruppen av informanter tar avstand fra intern *dawa*, og betegnes som opponenter. Om de agerer aktivt eller er passive i møtet med aktivismen ser ut til å være situasjonsbetinget. Derfor har jeg også samlet dem i én kategori, heller enn i to tilsvarende kategorier som de som er for.

### 3.2.1 *Dawa*-aktivister

Fatima, Amina, Aida og Ahmed står som representanter for denne kategorien. De mener det er en plikt for alle muslimer å gi *dawa*, og er selv aktive da'ier. «Men det er ikke bare å fortelle», sier Ahmed, «man må vite at man har rett». I tillegg er det enighet om at man selv må følge de normer og regler man skal gi *dawa* i forhold til. *Dawa* beskrives som veiledning, rådgivning, informasjons- og kunnskapsformidling. Som Ahmed påpeker: «Det er obligatorisk å gi *råd* hvis det trengs. Man tjener på det». Denne uttalelsen antyder også at det er opp til aktivistene å vurdere hvem som «trenger» rådene, og de oppsøker antatte villfarne på bakgrunn av denne vurderingen. At de også får belønning for å gi råd, viser at utøvelse av *dawa* regnes for å være en god gjerning. Videre vitner uttalelsen om en generell spenning mellom det som aktivistene anser som en plikt, men som de samtidig forventer belønning for. Det veiledes aktivt i forhold til for eksempel klesdrakt, bønn, mat, musikk, sminke og parfyme. Også detaljert. Hvordan hijaben skal være, hvordan man skal be, hvordan man skal spise etc.

Aktivistene har en tendens til å snakke normativt og på vegne av alle muslimer. De er skeptiske til mangfoldigheten i islam, og forsøker å eliminere det som et faktum. Videre tar de standpunkt på bakgrunn av Guds vilje som de mener kan gjenspeiles i Koranen og profetens praksis, bokstavelig talt. For eksempel sier Amina: «Det er ingen som dømmer noen, for man har null rett til å dømme en person i islam» og «det de jentene som reiste til Syria gjorde feil, var at de reiste uten en mann. Det er galt i islam». Det er et betydelig fokus på regler og plikter, påbud og forbud, som henger sammen med forestillinger om dommedag og en frykt for ikke å strekke

til overfor Gud. «Jeg kan ikke miste en bønn hvis jeg skal komme inn den første døra til paradiset», sier Amina. «Hvordan skal jeg svare for meg hvis jeg ikke har brukt hijab» legger Fatima til.

Det ansees som unødvendig å stille spørsmål ved det de oppfatter er uttrykk for Guds vilje, noe Fatima understreker med følgende uttalelse om hijab: «Gud sier at en religiøs gjør det uten å stille noen spørsmål om man må eller ikke ... Man ser det ikke som noe stort problem». De fremhever likevel rasjonalitet for å overbevise andre om det logiske ved denne praksisen. Fordelene med å be, fordelene ved å unngå musikk, fordelene ved at gutter og jenter er atskilt eller fordelene med den «islamske klesdrakten» for kvinner. I henhold til det siste er det avgjørende av kvinner «ikke viser former». Begrunnelsene for kvinners kleskodeks handler om tiltrekning og beskyttelse, og blir sentrale når forestillingen om at det er obligatorisk ikke når frem. Bortsett fra Ahmed som har en klar formening om at menn heller ikke skal vise former, er aktivistene usikre på om det noen påbud for menn når det gjelder klesdrakt. Det rår imidlertid en oppfattelse om at gutter med korte bukser og skjegg tar religionen på alvor, og har en del kunnskap om islam. Det å selv søke etter kunnskap om islam står helt sentralt.

Noen aktivister mener det er avgjørende å synliggjøre sin muslimske identitet. Andre er uenig i dette, men påpeker at den muslimske identiteten automatisk kommer til syne gjennom klesdrakten, spesielt hos jenter. På fritiden holder de seg helst i muslimske miljøer der de kan identifisere seg med de andres fortolkning av islam. På den måten unngår de å bli negativt påvirket og ta del i aktiviteter som strider mot deres teologi. Det er utøvelse av islam i sin reneste form som er målet og dermed utgangspunktet for deres muslimske identitet.

### **3.2.2 Passive støttespillere**

Blant de som jeg har kalt passive støttespillere finner vi Abdul, Mohamed og Ali. De har noen fellestrekk med aktivistene idet de fremhever betydningen av plikter i islam, og i stor grad utelukker rom for tolkninger av profetens praksis. I motsetning til aktivistene bestreber de seg i mindre grad på å *følge* det de anser som religiøse normer. For eksempel ber de sjeldent, selv om de til tider prøver så godt de kan. Deres begrunnelser for å ikke praktiserer islam på den måten de ser på som riktig, forklares med de mange fristelsene som omgir dem i den norske samfunnet, og at de kanskje blir mer opptatt av religionen når de blir eldre. Forbindelsen mellom holdning og handling som kommer til syne her, kan også avspeiles i støttespillernes forhold til *dawa*. Det er ikke bare viktig, men helt avgjørende å fortelle andre hva som er rett

og galt i islam, fordi religionens autenticitet står på spill. «Jeg frykter at det blir litt mistolkning av islam [i fremtiden], sier Abdul «så blir religionen noe helt annet enn det var opprinnelig». De utfører likevel ikke *dawa* selv.

Når de selv støtter men er passive med tanke på utførelse av *dawa*, er det tre grunner som fremheves. For det første oppfyller de ikke kriteriene for å kunne fungere som da'ier. (På samme måte som aktivistene legger de vekt på at man må vite at man har rett, og selv følge normene dersom man skal gi *dawa*). Det vil si; de oppfyller det første kriteriet fordi de er sikre på at de har rett angående flere normer. Det er det andre kriteriet de ikke oppfyller, ettersom de altså ikke følger normene selv. Videre hevder de å mangle kunnskap. Ikke om praksisens gyldighet, men om meningen bak praksisen. «Jeg klarer ikke fordype meg i hvorfor du skal be. Det er noe du bare må følge», sier Abdul. På den måten vil de ikke klare å overbevise andre om praksisens validitet. Den tredje begrunnelsen for at de ikke utfører *dawa* handler om engstelse for å møte motstand og få negative opplevelser. Abdul uttrykker det slik:

Jeg ser flere folk [muslimske jenter uten *hijab*] selvfølgelig. Men hvis jeg går til en sånn person så tror jeg det første den personen kommer til å si er: «Bryr det deg?» Skjønner du? Det er svaret. Og da tenker jeg liksom jeg får litt negativ kommentar tilbake da.

Støttespillerne mener at islam promoterer en spesifikk kleskodeks for kvinner, mens det ikke er noe tilsvarende for menn. De har få beskrivelser av hva den kvinnelige klesdrakten skal innebære, men presiserer at det ialle fall dreier seg om å bruke *hijab*. For å begrunne dette fremhever de noen egenskaper en jente med *hijab* antas å besitte, som de også mener vil gagne et eventuelt ekteskap. Hun er «konemateriale», sier Mohamed. «Fordi du tenker at jenter med *hijab* holder seg mye hjemme, er praktiserende. Og de hjelper sikkert moren sin og har sikkert ofte jomfrudommen sin i behold hvis du skjønner?» Mohamed og Ali er vage angående teologiske betraktninger omkring dette, og argumenterer mer eller mindre for at «det bare er sånn». Abdul argumenterer imidlertid for at «det står i Koranen».

Selv om det som oftest er jenter som er synlige som muslimer, mener støttespillerne det er betydningsfullt at gutter også *viser* at de er muslimer. De streber likevel ikke etter dette selv. De er bare «vanlige ungdommer», poengterer Mohamed. På fritiden er støttespillerne mye med venner; gutter og jenter, muslimer og ikke-muslimer. Det er dog flere muslimer i vennegjengen, noe som ikke ses som et bevisst valgt, men snarere en tilfeldighet.

### 3.2.3 Opponenten

Opponentene er representert ved Sara, Omar, Hodan, Samira og Usman. De tar avstand fra *dawa*-aktivismen som de betegner som unødvendig og irttesettende. Det å «påpeke feil hos andre», som Sara uttrykker det, kan ikke legitimeres ut i fra islam ettersom det ses på som en form for domsfellelse. «Folk kan selv skille mellom hva de synes er rett og galt», sier Usman. Man kan saktens komme med medmenneskelige råd eller veilede, men ikke for at andre skal bli «bedre» muslimer. Det kan aksepteres at for eksempel en imam formidler om budskapet i islam. Men til gjengjeld må man bli respektert dersom man ikke tar deres [imamenes] budskap til etterretning. I forlengelse av dette fremheves muligheten for variasjoner innenfor islam. «Det er forskjellige måter å tolke Koranen og hadith på», forteller Usman. «Og man kan ha ulike meninger». Omar avviser på sin side forestillinger om et riktig islam slik: «Det blir å lage perfektion. Profeten var heller ikke perfekt». Hodan og Samira er tilbøyelige til at det kunne ha vært et riktig islam, dersom man hadde kunnet tolke Koranen og hadith bokstavelig. Det anser de likevel som en umulig oppgave, og man må godta at det er et mangfold.

Når opponentene blir konfrontert med sin «mangelfulle» dedikasjon til islam av jevnaldrende, er de tidvis aktive på den måten at de motsier aktivistene. Sara forteller:

... så sitter jeg der med singlet på og jeg er veldig varm, så kommer hun [en jente med sjal] så ser hun på meg og liksom bare: «Skal ikke du kle på deg litt mer?» -så dro hun opp singletten, og jeg bare: «Nei, jeg er veldig komfortabel sånn her». Så ble hun stille.

I andre situasjoner er de mer passive. For det første responderer de ikke eksplisitt når de møter «stygge blikk» eller irttesettende kommentarer. For det andre forholder de seg mer eller mindre likegyldige til aktivismen på lang sikt, selv om de kan bli irriterte og frustrerte der og da. Dette forklarer de med at de selv vet hvilket forhold de har til Gud. Dessuten kjenner de miljøet så godt at de klarer å overse det, og til og med le av det (til en viss grad).

De har et mer eller mindre aktivt forhold til islam og diskuterer forholdet mellom islam og modernitet som troende mennesker, og åpner blant annet for en kritisk diskusjon av aktuelle spørsmål om likestilling. De beskriver sitt forhold til islam som et personlig anliggende, og fremhever betydningen av Koranen som etisk veiledning. Dette åpner for en tilnærming til islam basert på følelser og fornuft, og symboler som visualiserer en muslimsk identitet blir mindre viktig. «For man er muslim for seg selv og i hjertet», forteller Samira. «Muslim kan være den personen du er innvendig. Ikke utpå». De er utilfredse med den tradisjonelle og dogmatiske tolkning av islam, og understreker for eksempel at kvinner har et reelt alternativ til å kle seg i

den såkalte kvinnelige islamske klesdrakten, som beskrives som «å dekke seg til fullt ut». Ifølge opponentene er heller ikke menn pålagt å kle seg etter noen særskilte koder. «Vi lever i en annen tid enn profeten», sier Usman, som er et uttrykk for at islam kan tolkes i lys av den tiden og det samfunnet man lever i.

Enkelte av opponentene ønsker med tiden å bli mer praktiserende, i form av å be og kanskje begynne med hijab. Det må imidlertid skje når de selv ønsker det, og på egne premisser. Hijab kan imidlertid ikke argumenteres for med tanker om tiltrekning og beskyttelse, slik de ser det, og de anerkjenner ikke at det er et behov for atskillelse mellom jenter og gutter. I samspillet mellom kjønnene har alle et ansvar for å unngå fristelser og «syndige handlinger», selv om det er kvinner som hovedsakelig har fått ansvaret for dette. Jentene især mener det dreier seg om at menn har stått for tolkningen av islam, til fordel for demselv.

Det er noen trekk som er felles for samtlige av informantene i denne undersøkelsen. Fellestrekkene viser en dreining mot et etisk islam, heller enn ny-fundamentalisme, og kan eksemplifiseres med tanker om at man skal fremvise god oppførsel og la være å dømme. Når det gjelder andre forhold, som informantenes holdninger til intern *dawa*, deres ulike argumentasjonsstrategier og betraktninger av mangfoldigheten i islam, er det likevel åpenbart, at de grunnleggende skillene i materialet er å finne i Roys kategorier. I kategoriseringen av informantene med utgangspunkt i deres tilnærming til *dawa*, kommer det klart frem at *dawa*-aktivistene har flere trekk i ny-fundamentalistisk retning, mens opponentene har flere trekk i retning av etisk islam. Roys moderne trender avspeiler imidlertid ikke hele det empiriske materialet. En enkelt forklaring på det kunne være at Roy ikke skiller mellom muslimers holdninger og handlinger i sin teori. Støttespillerne avspeiler imidlertid ikke bare et slikt skille, men de fleste av støttespillernes tilnærming til islam og deres måte å argumentere på, fremstår som noe grunnleggende annet, enn hos de øvrige informantene. Som vi så innledningsvis (del 1), henger uttalelser som, «det bare er sånn», sammen med det som er kulturelt og innlært, og ikke noe man tar videre stilling til. Slikt sett representerer støttespillerne i størst grad et spenningsforhold mellom kulturelle og tradisjonelle former for islam, og de moderne trendene til Roy.

## 4 Møtet med *dawa*-aktivismen

I hvor stor grad *dawa*-aktivisme fører til oppslutning omkring det såkalt «riktige islam» kan ikke denne oppgaven gi noe tilfredsstillende svar på. Det er heller ikke meningen. Det som imidlertid kan og skal sies noe om, er de erfaringer unge muslimer gjør seg i møtet med fenomenet. Eller rettere sagt; hvilke opplevelser de unge trekker frem i møtet med andre muslimer, der *dawa*-aktivisme er utgangspunktet for dette møtet. Dette vil gi noen indikasjoner på hvilken innvirkning aktivismen har på informantene, som bringer oss inn på oppgavens andre problemstilling: *Hvordan påvirker intern dawa-aktivisme unge muslimer?* For å svare på problemstillingen har informantenes fortellinger som er relatert til *dawa* i praksis vært viktige. Mer konkret inneholder fortellingene beskrivelser av hvordan det å «fortelle andre hva som er rett og galt i islam» kommer til uttrykk i det daglige, og deres reaksjoner på det. I den første delen av kapittelet vil jeg gjøre rede for dette, først ved å se nærmere på ulike veiledningsstrategier og sanksjoneringsalternativer som tas i bruk ved utførelse av *dawa*. Deretter vil jeg trekke frem noen faktorer som synes å bekrefte *dawa*-aktivistenes posisjon som autoriteter blant jevnaldrende, for til slutt å vise hvordan aktivistene erfarer ikke å bli anerkjent som da'ier.

I samtalene omkring *dawa* i praksis ble naturlig nok begreper som valg, press og tvang tatt opp til refleksjon. Dette gir et grunnlag for å drøfte *dawa*-aktivisme i et kontroll/valg perspektiv. I den forbindelse er Anthony Giddens og teorien om «selvidentitet» relevant. Den går ut på at man i en sen-moderne tid står ansvarlig for å hele tiden konstruere og rekonstruere sin identitet, ettersom man ikke lenger kan sies å være underlagt *faste* tradisjonelle rammer og sosiale strukturer (se 1.2.3). I min studie vil dette lede til et spørsmål om hvilken betydning *dawa*-aktivisme har for konstruksjonen av en muslimsk identitet. Ifølge Roys teori har individualiseringen umuliggjort sosial kontroll (2004:33, 151). På bakgrunn av mine funn vil jeg også si noe om hvorvidt det kan sies å stemme med norske forhold.

### 4.1 De unge sine fortellinger

Informantenes fortellinger om situasjoner der de har vært involvert i eller vitne til *dawa*-virksomhet blant jevnaldrende, bar preg av engasjement. Noen få, og da hovedsakelig enkelte som inngår i kategorien støttespillere, hadde imidlertid få betraktninger om dette. Jeg vil ikke utelukke at de hadde mer å formidle om *dawa*-aktivisme enn det som kom frem. Til tross for at

jeg som intervjuer var opptatt av å være nysgjerrig og vise forståelse overfor dem, kan min bakgrunn eller fremtreden ha påvirket deres fremstilling. Samtidig kan støttespillernes beskjedne omtaler av *dawa*-aktivisme være et tegn på at det faktisk er perifert for dem og har liten betydning for dem i det daglige. Det er ikke alltid et fenomen oppleves som tilstedeværende, selv om man har positive holdninger til det (Martinussen 1986:348). Det ser jeg som sannsynlig i dette tilfellet, da det var jeg som brakte teamet om intern *dawa* på banen da jeg intervjuet støttespillerne. I de fleste andre intervjuene ble det tatt opp av informantene selv, noe som viser at det var av betydning for dem.

Når det er sagt er det vesentlig å poengtere at informantenes uttalelser om *dawa* er *deres*, og ikke representerer alle muslimers opplevelser av misjonsvirksomhet som sådan. Oppgaven gir ikke hele bildet av de faktiske forholdene angående *dawa*-aktivisme, ettersom virkeligheten er mer nyansert og kompleks enn fremstillingen viser. Det informantene trekker frem av erfaringer og opplevelser knyttet til aktivismen, sier likevel en del om hva som berører dem. De ulike reaksjonene som aktivismen er pådriver for er virkelige, og preger både ungdommene og miljøet de er en del av. Når jeg setter deres uttalelser i relasjon til hverandre, betyr det ikke at aktivistene i som ble intervjuet i forbindelse med dette studiet har gitt *dawa* til støttespillerne og opponentene som ble intervjuet. Informantene snakker om et fenomen, og trekker frem personlige opplevelser som kanskje involverer helt andre personer.

#### **4.1.1 Veiledningsstrategier og sanksjonering**

Fra aktivistenes ståsted er det noe grunnleggende positivt ved å fortelle andre hva som er rett og galt i islam, og belønning er en viktig motivasjonsfaktor. I praksis byr det dog på noen utfordringer, som kan avspeiles i følgende paradoks; man skal veilede andre til en angivelig rett vei, samtidig som det er opp til andre selv å finne veien til Gud. Det er i dette spenningsforholdet refleksjoner omkring valg og press gjør seg gjeldende. For, i hvilken grad kan man legge press på andre i en veiledningssituasjon. Og hvis man presser noen, kan man da si at de "finner" veien selv? Aktivistene har en tendens til å fremheve valgelementet og distansere seg fra presselementet. Det er likevel tydelig at intern *dawa* er ment som en ensrettet prosess med et ønske om å endre andres praksis. Derfor kan det ikke sies å være veiledning i ordets egentlige



betydning.<sup>40</sup> Det er heller snakk om rettledning eller en tilsiktet påvirkning der den som blir påvirket er mer eller mindre klar over det.<sup>41</sup>

For å imøtekomme utfordringen der det er om å gjøre å misjonere uten å presse, synes det viktig for aktivistene å være strategiske og pedagogiske i sin tilnærming til andre. Ahmed beskriver en god måte å gi *dawa* på, slik:

Jeg ville startet med en samtale da, ved at jeg ikke bare kommer inn og [roper]: «Det er ikke lov, det er ikke lov». Bare snakket litt rolig og sagt at: «Bror eller søster, det du spiser inneholder det og det». Hvis det hadde vært et e-stoff som vi ikke kan spise, så ville jeg sagt sånn: «Eh...du vet den sjokoladen inneholder akkurat det stoffet vi muslimer ikke kan spise». Og da får han forståelse for at jeg prøver å veilede, istedenfor og bare gå rett frem å si: «Nei, du kan ikke spise det»...For hvis du sier det rolig, og med god harmoni, så vil han ta det harmonisk han også. Hvis jeg bare går og roper og skriker, kan han ta det som press.

Her kan vi se at det avgjørende å være varsom, for å eliminere *opplevelsen* av press. Det kan ses som et forsøk på å ivareta den andres individualitet, og dermed prinsippet om menneskers personlige forhold til Gud. Aktivistene trekker videre frem at en bør være tålmodig når en skal frembringe budskapet i islam, og forklare hensikten med normene slik at det blir forståelig. På den måten er sannsynligheten større for at andre er mottakelige for det. En måte å praktisere dette på, er å gi *dawa* i takt med det individuelle nivået til den som er objekt for *dawa*. Fatima forteller for eksempel at dersom ei muslimsk jente ikke bruker hijab, kan man begynne med å informere om viktigheten av det. Bruker hun hijab, men ikke jilbab, kan det neste steget være å forklare hvorfor det er av betydning etc. Det samme gjelder for bønn. Først bør man invitere muslimer til å be. Når de ber, kan neste steg være å fortelle dem *hvordan* de skal be. For å påvirke muslimer i riktig retning er det om å gjøre å overbevise dem om normenes gyldighet. På den måten hevdes det at man unngår å legge press på vedkommende, for er man overbevist, tar man følgelig selvstendige valg. Amina er på sin side noe mer progressiv i sin praktiske

---

<sup>40</sup> Når det snakkes om *dawa* som veiledning, må det skilles mellom veiledning slik aktivistene snakker om det og egentlig veiledning: Gjennom veiledning skal du hjelpe den andre til selv å kunne vurdere, sette grenser og gjøre egne valg. Veiledning skal gi mulighet for refleksjon og diskusjon. I den forstand bør man som veileder åpne for muligheter. *Dawa*-aktivistene begrenser mulighetene, ettersom de allerede har funnet en riktig løsning.

<sup>41</sup> I et firefeltsdiagram viser sosiologen Willy Martinussen hvordan sosialiseringprosesser utarter seg. Prosessene er gruppert og gradert langs to dimensjoner: Grad av tilsiktethet fra den som påvirker og grad av bevissthet fra den som blir påvirket. Den tilsiktete påvirkningen er strategisk og veloverveid, og fungerer som propaganda. Dette kan relateres til misjonsvirksomheten, slik jeg ser det. For en utdypning av diagrammet, se Martinussen 1986, s. 342.

løsning på spenningen mellom valg og press i en *dawa*-situasjon: «Man kan pushe litt», sier hun «sånn at de får vilje til å lære». Her fremheves både press og valg, men i en balansert form der presset angivelig stopper når viljen begynner.

Aktivistene antyder også at de tar i bruk noen strategier for å effektivisere *dawa*-givningen. En slik strategi er å ha en privat samtale med den man gir *dawa* til. Det foretrekker for eksempel Aida. På den måten unngår hun at det oppstår diskusjoner der noen motsetter seg det hun sier. Blant andre Fatima mener likevel akseptabelt og kanskje til og med positivt «å påpeke andres feil» med tilskuere. Da kan flere få med seg budskapet, og dersom man samler en gjeng som kan gi *dawa* sammen, er man ikke like sårbar for motreaksjoner. Et siste element som bør tas med her, er aktivistenes fokus på positiv sanksjonering. Dersom noen tar rettledningen til etterretning, bør det møtes med ros og oppmuntring, heller enn anklager dersom en endring uteblir. Dette bør sees i lys av forestillinger om at Gud alene skal straffe. Som aktivistene understreker, kan de selv ikke gjøre annet enn å fortelle andre hva som er rett og galt i islam, og advare mot Guds straff på dommedagen.

Insisteringen på at *dawa* fungerer veiledende og informativt, og at det ytes strategier for å minimere presselementet, sier lite om hvordan det oppleves for den som er objekt for *dawa*. Blant opponentene forteller særlig jentene om sterke forventninger til at de skal bli mer synlige som muslimer. I første omgang trekker de frem episoder der eldre kvinner med samme etniske bakgrunn som dem selv ønsker å se dem i den islamske klesdrakten. Videre kommer det frem hvordan jevnaldrende, både gutter og jenter bygger opp under påbud om klesdrakt. Sara forteller med en oppgitthet i stemmen:

Gutter påpeker veldig lett. Noen jenter gikk med heler [på skoene], og da stod guttene der og sånn og [sa]: «Jenter skal ikke ha heler for det tiltrekker folks oppmerksomhet og menns oppmerksomhet, og det er ikke bra» ... og da ble det en stor diskusjon sånn helt unødvendig om hvorfor de har på seg heler -de er muslimer. Hvorfor det, hvorfor ditten, hvorfor datten.

Opponentene forklarer også hvordan de mener jevnaldrende *påpeker* andres feil heller enn å forklare hvorfor det de gjør er feil, og sanksjonerer negativt snarere enn positivt. Den negative sanksjoneringen tar ifølge opponentene hovedsakelig form gjennom «stygge blikk» og nedlatende kommentarer. I en utvidet forståelse av intern *dawa* kan vi her snakke om at misjoneringen kommer til uttrykk både verbalt og non-verbalt, ettersom «blikkene» på samme måte som irettesettelser kan ses som et forsøk på å la andre få *vite* hva som er rett og galt i

islam. At det tidvis er et manglende samsvar mellom hvordan en god veiledning tar form og hvordan det egentlig foregår indikeres også ut i fra aktivistenes egne fortellinger. Ahmed som er opptatt av at man ikke skal være for pågående fordi det kan føre til press, beskriver en episode der han gav *dawa*, slik: «Jeg så han begynte å spise med feil hånd, også begynte jeg å forklare og bare: – Nei,nei, nei. Det du gjør er feil!». Ei jente fortalte om en liknende fremgangsmåte i en uformell samtale: «Jeg sa bare – Skal du ikke be? Du må be! Ellers kommer du til å brenne!». Konstateringene i utsagnene og engasjementet som tydelig preget hvordan utsagnene kom til uttrykk, vitner om noe annet enn en varsom og informativ forklaring av normer. Det er altså i visse tilfeller relativt stor avstand mellom hva aktivistene mener -og tror de gjør, og hva som faktisk kommer til uttrykk. At ideen om gode verdier, som i dette tilfellet handler om å foreta *dawa*, ikke nødvendigvis samsvarer med de verdiene som uttrykkes, må imidlertid ses som en personlig variabel, og ikke noe som kan tilskrives *dawa*-aktivistene på generelt grunnlag (Ziehe 1989:139).

Poenget er at *dawa*-givningen i virkeligheten kan være konfronterende. En slik tilnærming setter aktivistene selv i sammenheng med å presse, og i den forstand kan man si at presselementet i praksis kan være mer fremtredende enn valgelementet. Det er likevel ingen av informantene som hevder å ha blitt utsatt for press i møtet med *dawa*-aktivister, selv om flere mener det kan være reelt for andre. I følgende uttalelse fremhever Hodan et faktisk valg i møtet med aktivismen: «Jeg vet jo selv hva som er rett og galt, ikke sant, du trenger ikke fortelle meg det. Og hvis du gjør det, så trenger jeg ikke å høre på deg». Opponentene hevder videre at misjoneringen ikke påvirker dem nevneverdig. At de ønsker å fremstå som uberørte betyr ikke at de i virkeligheten er upåvirket. Under intervjuet tok de alle uoppfordret til ordet for å fremme sin verdi som muslimer. Dette kan for eksempel knyttes til Samiras uttalelse under der det kommer frem at hun opplever at det blir stilt spørsmål ved hennes muslimske identitet:

Folk [muslimer] spør meg liksom: Er du muslim? Fordi jeg ikke bruker sjal, også tenker de liksom; muslim, også går du ikke med sjal! Å være muslim betyr ikke at du skal gå med sjal...det kan være den personen du er innvendig.

Opponentene hadde et sterkt behov for å poengtere at de er ordentlige og gode muslimer. Det er grunn til å tro at møtet med *dawa*-aktivisme er av betydning for at de så det som nødvendig å presisere det, ettersom de også understreket at andre muslimer nok ikke ville være enig. Usman oppgir å bli provosert når han blir konfrontert med påståtte mangler i sin tilnærming til islam, som kan tolkes som et uttrykk for at han ikke ønsker at andre skal definere hva det

innebærer å være muslim på hans vegne. I lys av dette kan vi se at aktivistene ikke blir anerkjent som autoriteter for hva som er rett og galt i islam. Ut i fra materialet mener jeg det likevel er noen faktorer som bidrar til å legitimere aktivistenes autoritet. Disse vil jeg legge frem i det neste avsnittet.

#### **4.1.2 Bekreftelser på aktivistenes autoritet**

Når *dawa*-aktivistene posisjonerer seg som autoriteter på vegne av islam, er det interessant å se hva som bidrar til å bekrefte denne posisjonen blant jevnaldrende. Ut i fra materialet er det hovedsakelig tre faktorer jeg mener spiller noen nøkkelroller i den sammenheng. Før jeg utdyper hva dette går ut på, er det nødvendig å klargjøre hva som legges i begrepet autoritet. Schmidt benytter seg av følgende definisjon, som det gir mening å ta i bruk også her:

[Autoritet] kan bedst forstås i relationelle termer som effekt af en forestillet, opfattet eller institutionelt foreskrevet asymmetri mellem taler og tilhørere, som tillader nogle talere at beherske ikke blot modtagernes koncentration, men også deres tillid og respekt, eller få deres tilhørere til...[at] opføre sig, som om det var således<sup>42</sup>... Legitimeringen af autoritet findes således i forholdet mellem den talende og tidende, og de to parter forestilling om, at denne relation er naturlig (2007:31).

Den første faktoren som underbygger aktivistenes posisjon som autoriteter, dreier seg om at aktivistene blir oppsøkt for å svare på spørsmål om islam. Ahmed forteller for eksempel at flere, både gutter og jenter, oppsøker han for å få en vurdering av et eller annet tema; klesdrakt, mat, rettigheter for kvinner. Dette bekrefter Omar idet han nevner Ahmed som en han ved flere anledninger har henvendt seg til:

Jeg ble liksom spurt [av ikke-muslimer] om det var likestilling i islam. Det ble bare spurt ut i fra nysgjerrighet da. Også var jeg usikker på det, så spurte jeg han [Ahmed] om det var likestilling i islam. Jeg syntes det var litt rart hvis det ikke skulle være det, men så fortalte han meg at det faktisk er likestilling da.<sup>43</sup> Men det er kanskje noe folk som ikke er muslimer ikke vet så mye om.

---

<sup>42</sup> Schmidt refererer her til Bruce Lincoln og boken *Authority: Construction and Corrosion*. Definisjonen av autoritet er hennes oversettelse fra engelsk til dansk.

<sup>43</sup> At det argumenteres for likestilling i islam, handler ikke om likestilling i form av at kvinner og menn har like muligheter i dette tilfellet. Det er mer snakk om kvinners rettigheter og deres likeverd i forhold til menn som faktisk blir fremhevet. Hos aktivistene er det en tendens til at begrepet likestilling blir brukt som en motsetning

Videre forteller Omar at han henvendte seg til Ahmed, fordi han har mye kunnskap om islam. Det vitner om et tillitsforhold der det asymmetriske forholdet dem imellom anses som naturlig. Aktivistenes posisjon som verdibærere for islam, henger sammen med deres fremtreden. Både under intervjuer og i uformelle samtaler fremstod flere *dawa*-aktivister som meget sikre i sin sak, når de snakket om islam. De var tydelig overbeviste om enkelte anliggender, som for eksempel at hijab er fard (obligatorisk), og at musikk er haram (forbudt). Samtidig var de klare på at de ikke kunne svare på alt, ettersom de selv var under en læringsprosess. Dette kan forsterke inntrykket i miljøet, om at det aktivistene faktisk uttaler seg om er troverdig.

Det andre som bekrefter aktivistenes autoritet handler om at rådene aktivistene gir i en *dawa*-situasjon aksepteres som sanne, uavhengig av om praksisen endres hos den som er objekt for *dawa* eller ikke. Her er det i hovedsak støttespillerne aktivistene får gehør fra. Når jeg tidligere sa at Abdul og Mohamed (som er kategorisert som passive støttespillere), ikke merker noe til aktivismen, har Ali en annen oppfatning. Han ser en sterk tendens til denne form for misjonering på skolen, og har mottatt *dawa* flere ganger. Han ser det som positive påminnelser, fordi det er «lett å glemme islam» i et ikke-muslimsk samfunn. Selv har han fått påminnelser om at han bør slutte å omgås jenter, som for tiden utgjør en stor del av vennekretsen hans. I sitatet under forteller han om sin respons på det:

Jeg synes det var bra for jeg tenker jo noen ganger jeg burde skjerpe meg, men det går ikke an. Jeg synes jenter er mye hyggeligere enn gutter ... men jeg pleier å takke de [*dawa*-aktivistene], også er det opp til meg om jeg vil forbedre meg eller ikke.

Den positive reaksjonen til Ali bør ses i lys av at han *forventer* å bli irettesatt. Ut i fra hans perspektiv samsvarer en slik påminnelse med islamsk praksis. De «dedikerte» muslimer gjør alvor av ansvaret de har for å lede andre til den rette vei, og bør bli besvart med respekt. Tanken om individets autonomi står samtidig sterkt hos Ali, ettersom han poengterer at det til sist er han selv som må ta stilling til hvordan han faktisk handler. Den muligheten han mener å ha til å velge hva han vil gjøre, knytter han til det norske samfunnet. I motsetning til hjemlandet som han beskriver som «strengt», mener han at en i Norge er «fri til å bestemme selv», som han uttrykker det. Aktivistene rokker ikke ved dette faktum.

---

til understrykking, og bør forstås i lys av det. Argumenter for egentlig likestilling kommer klarest frem hos opponentene.

Et tredje element som bekrefter aktivistenes posisjon som autoritet for hva som er rett og galt i islam, er når de faktisk får gjennomslag, -det vil si; når andre endrer sin praksis på grunn av *dawa*-givningen. Her forteller aktivistene om hvordan de har påvirket andre til å spise på riktig måte, be, eller erstatte «kamel-pukkel hijaben» med en mer «forsvarlig lav klump». En slik endring kan selvfølgelig skje på bakgrunn av en overbevisning. Men, det er ikke nødvendigvis tilfellet. I dette materialet synes en endring av praksis snarere å være situasjonsbetinget og relatert til aktivisters påsyn. Usman forteller for eksempel hvordan han til tider unngår samvær med jenter, fordi han vil unngå å få «tilsnakk» og forhindre sladder og ryktespredning. Det er altså de menneskelige sanksjonene som gir utslag i revidert praksis her, ikke frykten for guddommelig straff. I slike tilfeller oppfører opponentene seg likevel som om aktivistene er autoriteter, og bidrar med det til å bekrefte deres posisjon.

#### **4.1.3 Når man ikke blir anerkjent som da'i**

Tidligere i oppgaven så vi at de passive støttespillerne brukte frykten for å få negative reaksjoner som en av forklaringene på at de lar være å gi *dawa* (se 3.2.2). Det er noe aktivistene også erfarer. Når de forteller om episoder der de har foretatt *dawa*, er det stadig situasjoner der de ikke får gjennomslag som trekkes frem. I utdraget av intervjuet med Ahmed (Ah) under, forteller han om det å bli avvist:

Ah: ... for når man snakker generelt med dem [muslimer] om islam og gir dem råd eller noe, så er det sånn, de begynner å le av deg.

I: Hvordan opplever du det, når de (avbrutt)

Ah: Jeg blir jo litt sint når jeg gir dem råd og forteller dem hva som er best og sånn. Jeg gjør det ikke på en negativ måte, så begynner de å le av meg og på en måte undertrykker meg. Så da sier jeg: «Ok, greit, jeg har gjort min plikt som er å fortelle». Hvis de ikke vil ta imot informasjonen er det opp til dem og Gud, for jeg kan ikke gjøre noe mer. Så kommer de alltid med det argumentet: «Du er ikke imam eller lærd», ikke sant. Så da kan jeg ikke si noe imot, for jeg er ikke imam eller lærd. Jeg har bare fått informasjon, selv om min informasjon er 100% riktig.

Amina snakker også om det å møte manglende positiv respons:

Det var sånn: Alle sammen bare: «Vil dere be?» Alle sammen bare: «Nei, altså jeg orker ikke» og sånn. Og da var det sånn: «Greit. Hvis du vil be, vær så god å be». Det er ikke noe sånn at du *skal* be, eller du *må* be. Men mange pleier å bruke mensenen som unnskyldning, jentene. Men guttene, jeg vet ikke. De fleste av guttene kom ikke uansett. Fordi de ville ikke be. For oss, det

hadde ikke noe å si for oss, for vi brydde oss ikke. For uansett, det å be kommer til å være mellom han og Gud, så det har ikke noe å si for meg.

Og Aida om å møte likegyldighet:

Da var hun skikkelig sånn «care». Hun var sånn «whatever» til det jeg sa. Også blir det liksom sånn; hvis ikke hun bryr seg, da gidder ikke jeg. Det er ikke min sak. Du blir dømt for det liksom, ikke jeg, jeg har prøvd.

Det er noen fellestrekk som kan identifiseres i disse uttalelsene. Det ser for eksempel ut til at målet om at andre skal endre praksis, blir mindre viktig når de møter motstand. Når aktivistene ikke blir hørt, støtter de seg på det faktum at det egentlig ikke angår dem, men er en sak «mellom dem [de som er objekt for *dawa*] og Gud». Hos Amina og Aida kommer det frem at det dermed ikke «bryr dem». I slike situasjoner er ikke *dawa*-aktivisme lenger midlet og den andres endring målet. Handlingen, å gi *dawa* blir målet i seg selv, og resultatet likeså uinteressant. Det er først og fremst Gud man skal søke anerkjennelse hos, ikke mennesket. Og det gjør man ved å utføre sin plikt, som er å gjøre islam tilgjengelig for andre. Slikt sett går man alltid styrket ut av en *dawa*-situasjon, uansett reaksjoner.

Mitt inntrykk er likevel ikke at Amina og Aida er likegyldige når de møter motstand. Tvert imot viser stemmen og mimikken tegn til skuffelse, eller kanskje heller fornærmelse. Ahmed opplever at han blir krenket, og uttrykker en slags frustrasjon over opponentenes manglende forståelse for det som er hans plikt. Det siste er noe flere av aktivistene kan identifisere seg med. Det dreier seg om en generell opplevelse av at omgivelsene ikke forstår deres holdninger eller detaljfokuseringen i deres måte å praktisere islam på. På spørsmål om det hovedsakelig er ikke-muslimer som ikke forstår dem, sier blant andre Fatima: «Neineinei, muslimene forstår heller ikke». De fleste vil likevel mene at de blir møtt med respekt, og ikke latterliggjøring som Ahmed over. I avsnitt 4.1.1 og 4.1.2 så vi at opponentene (med unntak av Omar) ikke anser aktivister som religiøse autoriteter. Det at aktivistene trekker frem slike motstandshistorier og fokuserer på at de ikke blir forstått er klare tegn på at de heller ikke opplever å bli anerkjent som autoriteter. De har få refleksjoner om at det de gjør kan oppleves som påtrengende, og at de på den måten bidrar til å skape de negative reaksjonene. Dette må forstås ut i fra den posisjon de selv mener å inneha, der de opptrer som talsmenn for islam som sådan. Fra deres ståsted ses det som en selvfølgelighet.

Som det ble redegjort for i del 2.2, er det overordnede målet med global indremisjon, å samle muslimer og forsterke det religiøse fellesskapet -ummaen. Det kommer også til syne i min undersøkelse. Riktignok knyttes *dawa* i første omgang til individets ønske om å utføre sin plikt, for å komme nærmere Gud, eller forhindre at andre muslimer «gjør syndige handlinger». I tilfeller der de velmente rådene ikke tas til etterretning, formuleres det imidlertid av enkelte aktivister som et «svik» mot islam. De kan ikke gjøre noe med det, ettersom det ikke er tvang i religionen. Men, det er altså et svik. I slike sammenhenger presiseres det også at man får *mer* belønning, dersom andre tar det de sier til etterretning. Dette tolker jeg som at det likevel er vesentlig for flere å søke oppslutning omkring islamske normer og det muslimske fellesskapet.

## 4.2 Sosial kontroll og *dawa*-aktivisme

Vi lever i en tid som kjennetegnes av individualisering og valgmuligheter. En konsekvens av dette er ifølge Roy, at det ikke lenger er mulig å utøve sosial kontroll, der eksempelvis islamske normer setter rammene for en slik kontroll. I sin videste forstand omhandler sosial kontroll all form for utøvelse av makt og herredømme (Martinussen 1986:361). I en mer snever betydning definerer sosiologen Willy Martinussen sosial kontroll slik: «Vedlikehold av sosial orden ved disiplinering og overvåking av medlemmene i et sosialt system<sup>44</sup>, med sikte på å holde avvik fra systemets normer innen visse grenser» (1986:381). For å holde avvikene innenfor visse grenser, benyttes sosiale sanksjoner<sup>45</sup> (Bø 2005:105). I fremstillingen av materialet som har vært gjort så langt, er det flere indikasjoner på at *dawa*-aktivisme tidvis kommer til uttrykk som *disiplinering*. For at aktivistene skal kunne vurdere hvem som ut i fra deres ståsted har behov for en slik disiplinering, krever det også at de *overvåker* sine trosfeller. Som det ble antydnet mot slutten av del 4.1.3, er en hensikt med intern *dawa*-aktivisme, å samle muslimer omkring et felles normsett. På bakgrunn av de nevnte faktorer, kan den intern *dawa*, i det minste ses som et forsøk på å gjenopprette sosial kontroll. Spørsmålet er om aktivismen fører til *vedlikehold* av den *sosiale orden*. Sagt på en annen måte; *Påvirker* aktivistenes *dawa*-virksomhet til oppslutning og etterfølgelse av islamske normer, slik de defineres av aktivistene (jf.

---

<sup>44</sup> Relatert til intern *dawa*-aktivisme kan *det sosiale systemet* betraktes som det muslimske fellesskapet – ummaen, som i prinsippet inkluderer alle muslimer. I denne oppgaven relateres det sosiale systemet til unge, jevnaldrende muslimer som deltar i det samme skolemiljøet.

<sup>45</sup> Sosiale sanksjoner innebærer alle tegn på godkjenning og ros eller misbilligelse og straff som vi sender ut enkeltvis eller kollektivt, som et svar på hverandres væremåter, holdninger og verdsett etc (Bø 2005:105).



problemstilling II). Det er allerede insinuert at dette spørsmålet har et både –og svar. I hvilken forstand vil imidlertid utdypes og konkretiseres.

Sosial kontroll kan være av formell og uformell karakter. Den formelle er mer institusjonell, som for eksempel norske lover og forskrifter, som bidrar til å regulere folks atferd. I forbindelse med islam kan politiske *dawa*-bevegelser, som redegjort for i avsnitt 2.2.2, tjene som eksempler. En uformell form for sosial kontroll refererer til den regulering av et individs norm-/verdisystem og atferd som skjer gjennom det daglige samvær. Den utføres ansikt til ansikt, og med kjente og ukjente (Bø 2005:106). Det er åpenbart en slik form for sosial kontroll som er utgangspunkt for drøfting her.

#### **4.2.1 En fremtredende valgretorikk**

Informantenes fokus på valg utmerket seg i alle intervjuene. Selvbestemmelsesrett og autonomi ble av informantene fremhevet som verdifullt, og noe som burde ivaretas (selv om aktivistene på bakgrunn av deres *dawa*-engasjement, hevdet at folk ikke nødvendigvis vet det beste for seg selv). Som illustrert ved Hodan, Ali og Usman forfekter de at de også i møtet med irettesettelser og negative sanksjoner, har et faktisk valg. Dette kan belyses med Giddens som argumenterer for at individet navigerer seg gjennom et hurtig skiftende terreng i den sen-moderne tid, som følgelig gir ulike valgalternativer. Individet er ikke underlagt spesifikke rammer, som *tvinger* det i en spesifikk retning. Derimot *tvinges* individet til å ta valg. Dette betyr ikke at man kan velge fritt og uten begrensinger. Ifølge Giddens blir individet påvirket fra ulike hold -men, individet har også mulighet til å påvirke systemet det er en del av (1996:10). I denne konteksten gjelder det det muslimske fellesskapet. Den siste delen er det grunn til å dvele ved, fordi det i så fall vil umuliggjøre sosial kontroll, som Roy hevder. Materialet viser at misjoneringen fører med seg sanksjoner som kan være avgjørende for hvordan unge muslimer handler. Av frykt for å bli utsatt for negativ sanksjonering, handler eksempelvis Usman tidvis annerledes enn det han ellers ville ha gjort. I slike tilfeller påvirker ikke individet det sosiale systemet, men bidrar snarere til opprettholdelse av den sosiale orden. I den forstand kan man si at *dawa*-aktivisme fører til sosial kontroll. Med tanke på dette, mener jeg Giddens er for positiv angående det «frie» individet.

Usman er likevel bevisst sitt valg når han retter seg etter aktivistenes normer, og går vitterlig inn for å begrunne det. Her er vi inne på et av kjernepunktene i Giddens teori; det moderne individets evne til å *rasjonalisere* handling («rationalization of action»). Vi vet hvorfor vi gjør

det vi gjør og er i stand til å gjøre rede for hvorfor vi gjør det vi gjør (Aakvaag 2008:132). Informantene har ikke bare en evne til å rasjonalisere, men de har et sterk *behov* for å forklare og begrunne sine handlinger. Slik tar de eierskap til egne beslutninger. Dette bør tolkes som individets ønske om å ivareta det autonome selvet, uavhengig av om det handler med eller imot dets egentlige ønsker. Som vi ser, er det ikke nødvendigvis slik at tilstedeværelsen av sosial kontroll utelukker at Usman har valgalternativer. I dette tilfellet begrenser dog *dawa*-aktivismen Usman i å uttrykke verdier han i virkeligheten identifiserer seg med. Med hensyn på resonnementet over kan man stadfeste at Roys argument om fravær av sosial kontroll, i det minste er overdrevet. I alle fall for norske forhold. Det er også observert av Jacobsen. På bakgrunn av en undersøkelse om islamsk tradisjon og unge muslimer i Norge, konstaterer hun følgende:

Social control and sometimes coercion do, for instance, organize gender relations by means of rumour, marriage and the separation of gendered space. Norms related to gender, whether understood as 'cultural' or Islamic, are reproduced through such means, even if they are also challenged (2011:372-373).

På den annen side er det flere faktorer som tyder på at *dawa*-aktivisme slett ikke fører til vedlikeholdelse av den sosiale orden. Materialet mitt antyder at aktivismen oftere ser ut til å føre til diskusjoner, gjensidige konfrontasjoner og større fraksjoner i det sosiale systemet. Aktivistene møter ikke bare positive, passive og likegyldige holdninger til misjoneringen. De møter aktiv motstand. Slik synliggjøres også variasjonene blant de unge ytterligere, og det blir tydelig at islam ikke kan reduseres til ett norm og verdisystem. Tatt dette i betraktningen er Roy nokså treffsikker med sin påstand om fravær av sosial kontroll.

Slik det ser ut fra mitt materialet, både fører og ikke fører *dawa*-aktivisme til sosial kontroll. Der det fører til sosial kontroll vil jeg på bakgrunn av mine funn påstå at det dreier seg om uformell sosial kontroll i nære relasjoner. Det vil si, blant venner og bekjente som har et gjensidig tillitsforhold. Dette kan indirekte knyttes til samtaler med både aktivister og opponenter. I de tilfellene aktivistene forteller at de blir sett og hørt – og hvor de har påvirket andre til å følge islamske påbud, refereres det utelukkende til venninner og kamerater. Omar har på sin side en sammensatt vennegjeng, som også inkluderer aktivister som han har stor tillit til og respekt for. Selv om han i utgangspunktet mener at det å fortelle andre hva som er rett og galt ikke kan forsvares med islam, og har felles verdier med de øvrige opponentene, aksepterer han *dawa* gjennom vennskapelige relasjoner. Usman forteller også at det er irttesetting fra

personer i hans nettverk som påvirker han til etterfølgelse, ellers yter han motstand. I tillegg er det også på sin plass å bemerke det åpenbare, at aktivistene ikke opererer kun som givere av *dawa*, selv om det hittil har blitt fremstilt slik. De er også mottakere av *dawa*. De gangene jeg spurte dem om hva de diskuterte med venner, var svaret det samme. De diskuterer ikke noe videre, fordi de stort sett er enige. Til gjengjeld forteller de hverandre hva som er rett og galt i islam, så snart de har lært noe nytt, og slik hjelper de hverandre til å bli bedre muslimer. Her gir kontrollaspektet ved aktivismen de unge mulighet til å bli bedre muslimer, slik de ser det.

Aktivismen fører altså i størst grad til sosial kontroll i kretser der vennskapelige relasjoner gjør seg gjeldende. Her kan individet påvirkes til etterfølgelse av islamske forbud og påbud. Slike relasjoner kan også gå på tvers av den tredelte kategoriseringen. I mer fjerne relasjoner, der *dawa* ikke aksepteres og aktivistenes sannhetsforvaltning ikke anerkjennes, er det færre tegn til sosial kontroll med utgangspunkt i islamske normer. Her påvirkes individet heller til å yte motstand. Disse observasjonene samsvarer i stor grad med det sosialpedagog Inge Bø mener er betingelser for at en uformell sosial kontroll skal fungere: «Forutsetningen for at den skal virke, er at folk er i berøring med hverandre, at de samhandler, at de kjenner og identifiserer seg med hverandre ... Dette er miljøer med tette nettverksrelasjoner» (2005:107). Dette kan forklare hvorfor Jacobsen har identifisert en sterkere grad av sosial kontroll i henhold til de islamske normene enn dette studiet kan avdekke. Ettersom Jacobsen i større grad konsentrerte seg om ungdomsorganisasjoner, er det grunn til å tro at Bø's beskrivelser av betingelser for sosial kontroll også der. Selv om det er nyanser og mangfold i miljøet Jacobsen fokuserte på, vil jeg påstå at det er flere, og kanskje andre måter å tilnærme seg islam på i et skolemiljø. Et skolemiljø vil i større grad reflektere mangfoldet i samfunnet, som også kan forklare store motsetningsforhold. Dette kan også forklare hvorfor Roys påstand er mer treffende her.

#### **4.2.2 Gjensidig påvirkning**

*Dawa*-aktivisme påvirker unge muslimer på forskjellige måter. Noen påvirkes til etterfølgelse av religiøse normer, mens andre påvirkes til å yte motstand. På denne måten fører aktivismen til en posisjonering av unge muslimer som gir og mottar *dawa*. Selv om noen også vil være mer eller mindre likegyldige til misjoneringen, er det med grunn til å si at intern *dawa* fører til refleksjoner over den muslimske identiteten hos flere. Det er ikke bare i møtet med majoritetssamfunnet man blir nødt til å ta stilling til sin muslimske identitet, men også i møtet med *dawa*-aktivismen. For opponentene er det særlig viktig at man selv kommer frem til hva

det skal innebære. “Man kan jo bare vite hva som er riktig for en selv”, sier Samira. “Alle andre kan ikke fortelle deg det”.

I en forlengelse av dette kan man si at intern *dawa* som påvirker til motstand, ikke bare fører til en posisjonering av muslimer. Det kan også føre til en gjensidig påvirkning, der opponentene påvirker aktivistene til å modifisere *dawa*-givningen. Aida, som oppgir å ha utøvet *dawa*, og i bunn og grunn mener hun har et ansvar for det, lurar til tider på om det er nødvendig.

Jeg tenker jo noen ganger at hvis jeg ser noe, et eller annet jeg tenker er galt ifølge islam, så tenker jeg: «Oi, det der er ikke så lurt». Men, det er ikke alltid jeg går og sier ifra til den personen ... Jeg mener egentlig at du er gammel nok til å vite hva som er riktig og galt, og hvis du likevel velger å gjøre det som er galt, da er det din feil, tenker jeg da. Men samtidig burde jeg kanskje si noe.

Denne kommentaren kan være et tegn på at hun er ukomfortabel med å skulle fortelle andre mennesker hva som er rett og galt i islam, og dermed rasjonaliserer det ved å si at det kanskje ikke er nødvendig. Uttalelsen kan også være et tegn på at Aida faktisk revurderer hvor sentralt *dawa* egentlig er for henne personlig. Andre *dawa*-aktivister er imidlertid fast bestemt på å fortsette arbeidet med å spre det islamske budskapet. Selv om de understreker andres valg, er valget på et tidspunkt noe fremmed for dem selv. Idet de har underkastet seg Guds vilje, har de samtidig akseptert de obligasjoner og plikter som følger med. For Ahmed, Fatima og Amina blir det slikt sett et poeng og fortsette å gi *dawa*, til tross for motbøren. I en samtale med Ahmed (Ah) om dette, kommer det tydelig frem:

I: Men du fortsetter å veilede andre, selv om du synes det kan være vanskelig?

Ah: Ja, for jeg bryr meg ikke om hva de sier. Hvis jeg ser en muslim som gjør noe galt, så må jeg si fra.

I: Hvor henter du motivasjon til å fortsette?

Ah: Da tenker jeg på Profetens tid, fordi han har jo gjort masse, selv om de folkene har slått og kvelt han. Han bare sitter der. Han har ikke gjort noe motstand da. Jeg kan ikke tvinge noen til å høre på det jeg sier. Jeg kan ikke tvinge noen til å gjøre den handlingen jeg vil at de skal gjøre, ikke sant. Jeg må finne en måte å forklare dem hvorfor det de gjør er feil. For folk vil alltid ha et sånt konkret svar, så det er ikke alltid lett å si: «Det er ikke lov». Så sier de: «Hvorfor det?» – eh...det bare står der. Jeg kan ikke si at det bare har blitt sagt. Jeg må bevise at det eksisterer det jeg sier.

I dette resonnementet er vi inne på behovet som melder seg, om å ha kunnskap om islam. Det blir tema for det neste kapittel. Der skal vi se nærmere på hvor de unge henvender seg når de ønsker mer kunnskap om islam, og hvilke kilder de anser som troverdige og ikke. Hvordan de reflekterer rundt dette vil også gi noen indikasjoner på hvorfor de føler at det er en plikt å gi *dawa*. Som Jacobsen antyder henger den konservative bølgen blant unge muslimer i Norge sammen med en overordnet diskurs der det ønskes en dreining ortodoks retning (2011:293)

## 5 Autoritet, identitet og fellesskap

Når man kan slå fast at intern *dawa*-aktivisme er et fenomen som finnes blant unge muslimer i Oslo, oppstår det et behov for å forklare hvorfor det er slik. Tidligere kapiteler har vist at oppfattelsen av *dawa* som en plikt henger sammen med teologiske retninger som inkluderes i kategorien ny-fundamentalisme. Spørsmålet er hvorfor de unge velger å følge denne retningen. Hva er det som tiltrekker dem? Og motsatt, hva er det som gjør at noen tar avstand fra det. I tråd med dette vil jeg i dette kapitlet fokusere på oppgavens tredje problemstilling: *Hvilke religiøse autoriteter influerer unge muslimers (ulike) holdninger til intern dawa?*

De unge influeres av ulike hold. Av venner og nære omgivelser, men også mer fjerne strukturer som organisasjoner og internett. Den norske konteksten og storsamfunnets holdninger til islam er for eksempel avgjørende for hvordan de unge konstruerer sin muslimske identitet, om de streber etter deltakelse og inklusjon i samfunnet eller tar avstand fra det (Schmidt 2007). Formålet i denne oppgaven er imidlertid å identifisere innflytelsen fra muslimske kretser. Dette vil jeg gjøre hovedsakelig ved å peke på hvem som synes å fungere som religiøse autoriteter for informantene (se definisjonen av religiøse autoriteter som benyttes i denne sammenheng, del 1.1.2). Roy har foreslått at unge muslimer lever i en tid med en såkalt «autoritetskrise». I det globale samfunnet blir de nødt til å forholde seg til et kulturelt og religiøst mangfold og står ovenfor en situasjon der de i prinsippet kan lage og velge sine egne autoriteter (2004:151). I kapittel en så vi hvordan identitet inneholder individuelle og kollektive aspekter. Det er gjennom fellesskap og tilhørighet at individet får mulighet til å uttrykke sin individualitet. På den måten lages ikke autoriteter ut i fra den enkeltes egne preferanser, men er også påvirket av det fellesskapet en tilhører.

Hvilke arenaer er det så de unge oppgir at de henvender seg til når de søker mer kunnskap om islam, og hvorfor akkurat dit? I forrige kapittel ble det lagt vekt på informantenes forståelse av seg selv i møtet med *dawa*-aktivismen. Dette kapitlet vil belyse betydningen av fellesskap og tilhørighet for valg av religiøse identiteter. I den hensikt er tilhørighetsteorien til den tyske ungdomsforskeren Thomas Ziehe relevant. Ziehes tilhørighetsteori kan således bidra til å kaste lys over hvordan informantene orienterer når de søker kunnskap om islam.

### 5.1 Jakten på kunnskap

«Jeg har lært meg Koranen på to måneder», sa en 16 år gammel jente stolt en dag jeg satt i kantinen på skolen. Med et stort engasjement opplyste hun meg om hovedtrekkene i innholdet den neste halvtimen. Det var en imponerende mengde informasjon hun hadde tilegnet seg. Da jeg roste henne for det lo hun beskjedent og bemerket det underlige ved at det tok de lærde årevis å lære det samme i «gamle dager».

Man kan alltid si at uttalelsene til jenta er overdrevet, og ikke beskriver en reell situasjon. Historien er likevel treffende og kan brukes til å illustrere noen sentrale trender i samtiden. For det første viser den det faktum at unge muslimer søker kunnskap islam. En av grunnene til det, er møtet med ikke-muslimer. I et ikke-muslimsk samfunn blir alle med muslimsk bakgrunn utfordret av ikke-muslimer til å fortelle hva islam er. I kapittel fire så vi et eksempel på dette da Omar henvendte seg til Ahmed da han fikk spørsmål fra ikke-muslimer om likestilling i islam. Andre muslimer kan også bli konfrontert med hendelser som terrorangrep og selvmordsbombing eller andre negative ting som blir knyttet til islam, men som man ikke kjenner igjen som noe islamsk selv. For Ahmed har dette vært avgjørende for hans interesse for å søke mer kunnskap om islam, noe han for øvrig hevder har bragt han «nærmere religionen».

Mitt materiale viser at kunnskap står sentralt, særlig i aktivistenes retorikk omkring islam. Selv om utgangspunktet for en slik trend kan være et *behov* for å forklare islam i møtet med ikke-muslimer, omtales søken etter kunnskap blant aktivistene også som en *plikt*. Dette mener jeg er nært knyttet til en økende bevissthet omkring *dawa*, for – som vi har vært inne på – er det kun når man *vet* hva som er rett, at man kan gi *dawa*. På den måten blir det ikke bare en individuell plikt å gi *dawa* dersom en (tilfeldigvis) har kunnskap. Det blir en plikt å søke kunnskap for å innfri betingelsene for å kunne gi *dawa*. Muslimer kan imidlertid også få et behov for å lære mer om islam etter et møte med *dawa*-aktivister. Som vi har sett kan et slikt møte føre til en bevisstgjøring av deres muslimske identitet, og det oppstår et behov for å ta stilling til hva den muslimske identiteten skal innebære. Poenget her er at det ikke kun er møtet mellom muslimer og ikke-muslimer som skaper kunnskapsbehov, men også møtet muslimer i mellom.

Det andre forholdet den innledende historien illustrerer, er betydningen av å gå til den religiøse litteraturen for få kunnskap om hva islam sier. Det er Koranen og hadithlitteraturen som skal legge premissene for kunnskap om islam. Det er her man finner «bevisene» for om noe er sant eller ikke. Videre illustrerer historien noen kjennetegn ved den moderne tid, der internett tilbyr en rask tilgang til Koranen og (ulike) fortolkninger av den. Slik kan unge muslimer bli kjent med islamske doktriner på kort tid (Jacobsen 2011:226). Til slutt viser uttalelsene til den 16 år

gamle jenta, at hun beror seg på en selvstendig tilnærming til de religiøse kildene. Det er ingen andre som har lært henne Koranen. Tvert imot har hun lært den selv. Dette er en gjennomgående oppfatning hos informantene at selvstendighet er viktig når man skal lese de religiøse kildene. Det kommer klart til uttrykk hos Amina:

Det er sånn: Hvis du skal søke kunnskap om islam og spør en person, så har du hørt hva han har sagt. [Du har hørt] hans mening og hva han synes... [men] han kan tolke det feil, så da må man være sikker på at man leser det ordentlig. Da må du liksom gå til Koranen å lese om det. Eller lese om hvilken hadith han har det fra. Man må nesten gjøre sin egen research da.

Her kan vi se at den selvstendige tilnærmingen til kildene, bygger på en forestilling om at man ikke skal la seg villedes. I jakten på kunnskap skal man altså være kritisk til det man hører av andre. Dette viser at man er bevisst på at man lever i et samfunn der man ikke skal være objekt for misjon. Ingen vil være gjenstand for andres propaganda, heller ikke aktivistene.

Selv om den religiøse litteraturen (Koranen og hadith) og internett gir et bilde av hvor de unge henvender seg når de ønsker kunnskap om islam, gir de ikke hele bildet. Unge muslimer lærer mye om islam fra foreldre, ved å gå i moskeen og snakke med imamer, gjennom diskusjoner, og ved å delta på konferanser og utflukter med muslimske ungdomsorganisasjoner (dersom man er medlem av slike). Hvorvidt informantene forholder seg til de(t) nevnte som religiøse autoriteter varierer. For å begrense omfanget av materialet vil jeg utdype tre kilder for kunnskap om islam, som informantene peker på som relevante for dem; (1) foreldrene (2) Koranen og hadithlitteraturen og (3) andre autoriteter inklusive internettkilder. I det siste punktet vil informantenes forhold til IslamNet diskuteres.

### **5.1.1 Foreldrene som religiøse autoriteter**

De fleste av informantene oppgav at de har lært det mest grunnleggende om islam i barndommen, av foreldre og andre slektninger, eventuelt på koranskole som de gikk på i barneårene. Som det påpekes av Bektovic kan vi ikke tolke dette slik at unge muslimer automatisk følger i sine foreldres fotspor (i ett og alt). Tvert imot er de ofte kritiske til sine foreldre (Bektovic 2004). Når unge muslimer markerer seg ovenfor foreldregenerasjonen, kan det tolkes som et uttrykk for løsrivelse og behov for selvbestemmelsesrett. Argumentasjon og opposisjon mot foreldre må imidlertid betraktes som et generelt ungdomsfenomen, ettersom det også kan identifiseres hos majoritetens unge. Det som er spesielt for flere unge muslimer er ifølge Schmidt, at det nettopp er *religionen* som blir en sentral komponent i deres opprør og



argumentasjon (Schmidt 2007:35-36). Schmidts fremhever at de unge understreker at de tilhører islam på bakgrunn av et rasjonelt valg. Å være muslim er ikke noe de som er gitt i lys av foreldrenes kultur. Snarere har de et aktivt og selvstendig forhold til konstruksjonen av deres muslimske identitet. For flertallet av opponentene og aktivistene i mitt materialet synes hjemmet å være en arena der det åpnes for å diskusjon om islam, der de også blir akseptert for sine egne valg. Støttespillerne har derimot ikke for vane å diskutere religion hjemme. Noen av støttespillerne oppga at det ikke ville være noe poeng ettersom religionen ikke er noe som kan endres, og noe som ikke kan endres, er det heller ikke behov for diskusjon omkring. Andre støttespillere ønsket at det skulle være rom for diskusjon hjemme, men opplevde det som vanskelig ettersom de opplevde foreldrene, og kanskje særlig faren som autoritær.

Til tross for at noen klare likhetstrekk mellom opponentene og aktivistene hva det angår familiens struktur, varierer det noe hvilken betydning foreldrene har som religiøse autoriteter på nåværende tidspunkt. Aktivistene var mer opptatt enn opponentene i å poengtere forskjellene mellom dem selv og foreldrene. Det de fremhever som det sterkeste skillet er at foreldrene vektlegger kultur mens de selv mener å vektlegge islam. Et sentralt element for Fatima var for eksempel foreldrenes positive forhold til tyrkisk musikk. På denne måten opplever aktivistene at foreldres kunnskaper om islam kommer til kort, og til og med kan være feilaktige. Aktivistene snur med dette lederrollene på hodet og forsøker tidvis og rette *dawa*-virksomheten mot foreldrene. Dette kan eksemplifiseres med Ahmed som med stolthet i stemmen forteller hvordan han oppmuntrer familien til å følge islamske normer:

Pappa sier jeg er strengere enn han fordi når mamma viser håret sitt blant folk, så sier jeg: «Mamma, dekk håret, dekk håret». Jeg blir fort litt anspent og [sier]: «Du burde ikke vise håret!» ... Jeg tar det seriøst. Jeg liker ikke at noen ser på min mor.

Både Fatima og Ahmed respekterer imidlertid foreldrene ønsker. For eksempel spiller de musikk hjemme hos Fatima, selv om hun prinsipielt er imot det. Å respektere og legitimere foreldrenes autoritet er en sentral del av islam slik de ser det. Foreldrene anerkjennes dog ikke nødvendigvis som religiøse autoriteter.

I opponentenes besvarelser kan vi se en større tendens til at de henvender seg til familien når noe er usikkert omkring islam. Hodan er tydelig på dette når hun snakker om hva hun gjør for å få klarhet i det hun lurte på.

Det er sånn; jeg stiller jo for eksempel moren min mange spørsmål om ting jeg liksom er litt forvirret på. «Hvorfor er det sånn?». Og da er det sånn; hun svarer meg på det hun kan, eller til jeg tror jeg har fått svar på alt. Hun forklarer det til jeg skjønner det, men samtidig er jeg ikke enig i alt da. Men det er jo ikke noe jeg kan gjøre med den saken.

Hodan verdsetter den kunnskapen moren har om islam, og setter pris på samtaler om det. Samtidig er hun ikke alltid tilfreds med det moren sier, eller enig i svarene hun får. Slik sett bærer forholdet mellom informantene og foreldrene mer preg av gjensidig aksept for ulike måter å tilhøre islam på i opponentenes tilfelle. Det er ikke i like stor grad et spørsmål om hvem som har rett, men en aksept for at man selv kan bestemme. Dette er noe Samira også peker på.

Foreldrene mine, de er praktiserende, fordi moren min går med sjal. Men det som er, mamma er litt mer sånn, for eksempel hijab da som hun sier til meg: «Jeg vil ikke tvinge deg til å bruke det. Jeg vil heller at du skal bruke det hvis du selv vil og selv mener det er det rette å gjøre». Og liksom, jeg har mange søsken. Noen av søstrene mine bruker sjal, andre gjør ikke det. Så foreldrene mine er mer sånn; det er opp til deg om du vil eller ikke.

Støttespillerne er de som i minst grad opplever at det er et skille mellom dem selv og foreldrene når det gjelder hvordan de oppfatter islam, og foreldrene ses likeledes på som kunnskapskilder til religionen. Støttespillerne opplever mer eller mindre at foreldrene aksepterer at de ikke følger de religiøse normene. Samtidig fortelles det om forventninger hjemmefra til at de skal begynne å be, anlegge skjegg eller bruke *thawb*.<sup>46</sup> Ungdomsopprøret, observert hos Schmidt, kan relateres til alle mine kategorier, om enn på ulik måte, selv om det er en gjennomgående forestilling om at foreldrene skal respekteres. Aktivistene ser ikke nødvendigvis på foreldrene som religiøse autoriteter. Flere oppgav at de selv har mer kunnskap enn foreldrene, og her kan man se et element av *dawa*. Opponentene er mer tilbøyelige enn aktivistene til å anerkjenne foreldrene som religiøse autoriteter, sett ut i fra dette materialet. Foreldrene har mer kunnskap om islam enn dem, og de kan søke råd her. Det er likevel mulig å ta stilling til islam på egenhånd, og ut i fra egne ønsker. Støttespillerne anerkjenner i størst grad foreldrene som religiøse autoriteter, men frigjør seg fra foreldrene, ved å ta selvstendige valg i forhold til sin egen praksis. Dette bidrar til å nyansere Schmidt, som sier at religionen blir viktig når unge muslimer skal argumentere mot foreldrene. Støttespillerne argumenterer ikke mot foreldrene, og i alle fall ikke med en religiøs komponent. «For jeg vet det de [foreldrene] sier er riktig»,

---

<sup>46</sup> En Thawb/jubba/dishdasha er en ankellang klesdrakt for menn, som flere av informantene tok i bruk når de var i moskeen.

som Mohamed uttrykker det. Det er nettopp det at de er ungdommer som brukes som argument for at de ikke praktiserer slik foreldrene ønsker. De løsriver seg fra foreldrene på den måten at de ikke *følger* foreldrenes fotspor. Dette kan også forklare deres holdninger til *dawa*. Kanskje støtter de *dawa*-aktivisme fordi de er vant til å få *dawa* fra sine foreldre, som de selv indikerer er et tegn på omsorg?

### 5.1.2 Koranen og hadith

Som antydnet i avsnittet over skiller aktivistene mellom kultur og islam. Dette er sentralt også hos flere av opponentene, og også til dels støttespillerne, selv om disse ikke eksplisitt kritiserer foreldrene sine for å promotere et kulturelt islam, slik som aktivistene gjør. Informantene har imidlertid ikke et avklart forhold til hva det innebærer i praksis, rent bortsett fra at aktivistene ser musikk som et kulturelt fenomen, og at opponentene ser irrettesettelser muslimer imellom som et kulturelt fenomen. Når religionen blir tatt i forsvar på bekostning av kulturen, bør det derfor ses som et forsøk fra de unges side på å forstå islam i lys av de religiøse kildene alene, hvorav muslimer mener å kunne lese moderne verdier, eller evige og uforanderlige normer i de klassiske kilder (Leirvik 2009:74).

I kapittel fire så vi at Ahmed insisterte på at den informasjonen om islam som han hadde tilgjengelig for de andre, var «100% riktig». En slik sikkerhet kommer til uttrykk hos samtlige av aktivistene og til dels også hos støttespillerne. Dette må sees i lys av en bokstavelig fortolkning av kildene. At det er variasjoner innenfor islam forklarer flere av dem med en mangel på riktig metodisk tilnærming til kildene, for dersom man bruker hadith for å forstå Koranen, vil alle også komme frem til den samme forståelsen. På den måten fremheves også betydningen av hadithlitteraturen. Abdul forklarer det på denne måten:

Koranen kan være litt vanskelig å forstå. Hadith er mer detaljert og forklarer hvordan man skal gjøre ting. Den forklarer for eksempel hvordan du skal be. Da kan man ikke begynne å be på en annen måte. En regel er en regel.

Ved å henvise til hadither har de normorienterte informantene også det de mener er en legitim begrunnelse for å si at noe er påbudt eller forbudt. Når det gjelder plikten til å bruke hijab trekker enkelte frem den hadithfortellingen som ifølge Roald har fått størst oppmerksomhet innen islamsk litteratur. Historien handler om Asma, søsteren til profetens hustru Aisha. Da hun hadde på seg gjennomsluktige klær en gang hun var på besøk hos sin søster, skal profeten ha sagt følgende: «Når en kvinne kommer i puberteten, skal hun bare vise dette», og han pekte på

ansiktet og hendene (Roald 2010:189-190). Ifølge Roald blir denne hadithen av flere lærde regnet som ikke-autentisk, men den har fått en ny oppsving med Nasr al-Din al-Albani (død 1999). Selv mener hun at man kan slå fast at det er «et slags krav om anstendighet» i de få hadithene som handler om kvinnens klesdrakt, men ingenting som peker i retning av kvinner skulle være henvist til en spesiell type klesdrakt (Roald 2010:189). At det er anstendighet og verdighet som vektlegges i de religiøse kildene når det kommer til kvinners klesdrakt, mener også den danske forfatteren og konvertitten Aminah Tønnsen Echammari bestemt. Hun snakker gjennomgående i sin bok *Islam i europeisk klededrakt* om det hun ser som de religiøse kilders stillferdige og generelle oppfordring til *alle* om å kle og oppføre seg verdig og anstendig (Tønnsen 1998:49). Det er et enkelt påbud, sier hun, som bør tilpasses det samfunnet man lever i. I Danmark kan man dermed være anstendig i forhold til dansk tradisjon (Tønnsen 1998:55).

De poenger som henholdsvis Roald og Tønnsen peker på, viser at anstendighet åpenbart er en del av en større islamsk diskurs. I mitt materiale synes imidlertid anstendighetsbegrepet å være fraværende. Selv de av informantene som ble spurt direkte om hva de legger i det å være anstendig, hadde ingen kjennskap eller relasjon til begrepet. Heller ikke det engelske «modesty» var i deres vokabular. Med henvisning til den overnevnte hadithen argumenterer flere av aktivistene i stedet for at kvinner må «dekke seg til» eller passe på «å ikke vise former». Dette er noen (av flere) eksempler på uttrykk som ser ut til å gå igjen i aktivistenes diskurs, og er et eksempel på det den franske filosofen Michel Foucault betegner som «diskursers normaliseringskraft» (Aakvaag 2008:321). At kvinner skal «dekke seg til» synes dermed å være lært og akseptert, heller enn erkjent på bakgrunn av selvstendige studier.

Opponentene la i motsetning til dette mer vekt på betydningen av selvstendige refleksjoner angående Koranen. Enkelte var mindre opptatt av hadith, mens andre fremhevet betydningen av hadither som et veiledningsverktøy. Hva gjelder hijab, konstaterte de følgelig at man som kvinne ikke skal vise skjønnheten sin. De hadde heller ingen relasjon til anstendighetsbegrepet, men tillot seg i større grad å reflektere omkring skjønnhetsbegrepet. Hodan sier for eksempel: «At du skal gå med sjal, det står ikke i Koranen. Det står at du skal dekke din skjønnhet. Så det er det. Hva er det du ser på som din skjønnhet?» Videre hevder hun at pålegg om hodesjal har blitt «tolket frem» av menn og ikke nødvendigvis har noe med islam å gjøre. Dette forteller at de som mener at de religiøse kildene skal forstås på en bestemt måte, er tilsvarende ivrige etter å få andre til å handle og tenke i henhold til dette, mens de som mener det kan diskuteres ikke legger seg opp i hva andre gjør, og mener at andre heller ikke skal legge seg opp i hva de gjør.

Selv om selvstendig lesing av islamsk litteratur fremheves, understreker de fleste at det er vanskelig. Muslimske ungdom har behov for raske og konkrete svar på spørsmål om hva islam sier. Selv om de har et klart bilde av hvilken tilnærming man skal ha til kildene (bokstavelig eller med refleksjon), oppgir de fleste at de sjelden leser Koranen og hadith selv, men at de heller henvender seg andre steder for å få hjelp til å forstå kildene. I den forbindelse er det flere arenaer som gjør seg gjeldende.

### 5.1.3 Andre autoriteter

Flere opplever å få svar av familie, i moskeen og hos imamer. Derfor skal man ikke undervurdere de tradisjonelle autoriteter og familieforhold som kilde for kunnskap om islam. Opponentene og støttespillerne hevder at de først og fremst henvender seg dit; til familien eller moskeen. Det er likevel flere arenaer som særlig ser ut til å være rettet mot og appellere til ungdom, og som i stadig større grad også blir brukt som kilder for kunnskap om islam. Arenaer utenfor hjemmet og moskeen benyttes mer av aktivistene enn de øvrige, ifølge mitt materiale. Her nevnes samlinger og foredrag i Rabita -og Tawfiiq moskeen, organisasjonen Ung Muslim og utenlandske nettsider og tv-programmer (spesielt tyrkiske og pakistanske). Ikke overraskende henvises det også hyppig til IslamNet (som er den største sunnimuslimske ungdomsorganisasjonen per dags dato med en tydelig *dawa*-profil) (se 2.3.2), og det årlige arrangementet Peace Conference i regi av IslamNet. Videre refereres det til youtube videoer av populære sheiker, og nettforumet IslamQ&A.<sup>47</sup>

Enkelte av aktivistene oppgir å være betalende medlemmer av IslamNet. Ellers er flere, både aktivister, støttespillere og opponenter knyttet til organisasjonen gjennom facebookgruppen deres. Det er likevel blant aktivistene at organisasjonen omtales som en «troverdig kilde for kunnskap om islam». Dette kommer for eksempel til uttrykk hos Fatima i en samtale om hvor hun henvender seg når hun er usikker på hva som er rett og galt i islam.

Da er det noen nettsteder som jeg mener eller har lest at er troverdige da ... Det er en side som heter IslamQ&A. Den er engelsk. Ellers kan jeg stille spørsmål på nettsidene eller

---

<sup>47</sup> Islam Q&A er en webside grunnlagt av Shaykh Muhammad Saalih al-Munajjid fra Saudi Arabia i 1997. I «internett- verden» er det en av de lengst bevarte *fatwa*/spørsmål sidene i webformat. Nettsiden har en agenda om å «lære og gjøre muslimer kjent med ulike aspekter av deres religion» og å være en kilde som «guider folk til islam». Sheiken «svarer på spørsmål etter beste evne» og «gir assistanse for å løse sosiale og personlige problemer for en muslim ut i fra en islamsk kontekst» (Bunt 2003:138-139).

facebookgruppen til IslamNet. Og da gir de kilder, ikke sant. Og da er det vers eller hadither som er troverdige, som Bukhari eller Muslim. Sanne hadither som jeg vet er troverdige.

Det som overbeviser om at denne siden er troverdig, er for Fatima nettopp at det henvises til de skriftlige religiøse kildene. Det positive er at unge muslimer har mulighet til å stille konkrete spørsmål til en slik kilde. Ved en annen anledning legger Fatima til at IslamNet også henviser til sheiker som ansees for å være teksteksperter. De svarer på konkrete utfordringer med en klar og tydelig tale. Selv om mange unge muslimer i Norge ikke har noen videre mulighet til å vurdere ulike variasjoner i oversettelser, eller ta stilling til fortolkningene av kildene som er gjort av sheikene de hører på, gjør tilgangen på konkrete teologiske forklaringer at de opplever å være selvstendige lesere av den islamske litteraturen. At i alle fall de fleste av *dawa*-aktivistene som er jenter i denne oppgaven er influert av denne nettsiden, kan avspeiles i de gjentakende frasene og metaforene de bruker for å formidle det islamske budskapet, som også kan identifiseres på hjemmesiden til IslamNet, eller uttalelser IslamNet har hatt i media. Et eksempel er bruk av «tvillingmetaforen» for å forklare hvorfor kvinner ikke skal vise former. (Hvis et tvillingpar går ved siden av hverandre, hvem er mest utsatt for voldtekt? Tvillingen som dekker seg til på den «islamske» måten; altså en som bruker hijab, løse klær og ikke viser noen former, eller hun som går «vestlig» kledd med miniskjørt og kort overdel). Andre eksempler er argumentene for kjønnssegregering: «Alle ønsker det. Vi vil det selv», eller utsagn om kvinners rettigheter: «Vi [kvinner] har alle de rettigheter vi trenger i islam». Informantene som tilhører flere organisasjoner, påpeker at IslamNet nok er strengere enn for eksempel Ung Muslim, blant annet når det gjelder kjønnssegregering. De foretrekker imidlertid den strenge versjonen, fordi de tenker at det er enda mer riktig.

Flere av informantene (primært aktivistene, men også noen av støttespillerne og et par av opponentene) har tidligere deltatt på Peace Conference, og flere skulle dit i igjen våren 2014. Da jeg var på denne konferansen (12.april 2014), var fokuset i åpningstalen fra organisasjonens leder nettopp *dawa*: Alle kan gi *dawa*. Det var produsert små *dawa*-kort med kommentarer som er ment for å overbevise andre om at islam er sannheten, og henvise dem til IslamNets egne nettsider for eventuelle spørsmål. Kortene var kopiert opp og lå på setene til deltakerne på konferansen, og ved å ta med seg disse for å gi til andre, ville de være aktive *dawa*-givere. På konferansen ble det altså ikke bare oppfordret til at de unge skulle foreta *dawa*. Det ble tilrettelagt og gjort tilgjengelig for deltakerne, for at det skulle være overkommelig. I samtaler med unge jenter som var tilstede fikk jeg en fornemmelse av at de anså informasjonen de fikk

som nyttig, og som noe de kunne bruke for å diskutere med andre. Selv om enkelte også kommenterte den unødvendige og overflødige bruken av papir dette bidro til, viser dette at IslamNet tilbyr de unge noe de mangler når de møter utfordringer i hverdagen. De får «servert» teologiske svar som er tydelige, og som i deres øyne virker logiske. IslamNet avviser i tillegg det faktiske mangfoldet i islam, som også påvirker ungdommenes mening om mangfoldet. Dette ble ettertrykkelig poengtert av en av foredragsholderne på konferansen. I argumentasjonen om hvorfor islam er den sanne religion, understreket han hvordan studier av den kristne religionen kun fører til forvirring på grunn av motsigelser og variasjoner. Som en kontrast til det, ble islam fremstilt som én homogen størrelse, med én tilgjengelig sannhet. Det reelle mangfoldet i islam ble således fullstendig avvist.

Det er ikke bare aktivistene som omtaler IslamNet i positive ordelag. Abdul som jeg har kategorisert som støttespiller sier følgende om organisasjonen: «Det IslamNet gjør som faktisk er bra, er at de oppklarer misforståelser om islam» – noe som også er IslamNets eget slagord. Hva IslamNet står for utover hva dette slagordet forteller, er Abdul imidlertid usikker på. Dette sier noe om at IslamNet høster tillit også på bakgrunn av slagordet i seg selv. Her ser vi at IslamNet fremmer seg selv på en måte som appellerer til en religiøs minoritet, som opplever at de blir misforstått i det norske samfunnet. Organisasjonen er tilstede i offentligheten, de er synlige og tar til ordet mot kritikk på vegne av islam (Linge 2013b).

Til tross for at IslamNet definerer seg selv som forvaltere av sannheten på islams vegne, kjemper de samtidig en kamp for definisjonsmakten. Ikke alle av informantene forholder seg like ukritisk til organisasjonen. Flere av opponentene og til dels støttespillere uttrykker tvert imot en viss mistillit til IslamNet. En av grunnene er at den er «drevet av ungdom», som hevdes å ikke ha noen forutsetninger for å fortolke islam på andres vegne. Videre økte skepsisen hos enkelte da ledelsen på en konferanse utfordret ungdommene i salen til å ta stilling til vanskelige spørsmål ved håndsopprekning. For eksempel om de var for eller imot dødsstraff (You Tube 2013). At samtlige av deltakerne på konferansen syntes å rekke opp hånden på dette spørsmålet, ser informantene som kritiserer IslamNet som et åpenbart press fra organisasjonens side. Det bør også tolkes dithen. Med tanke på at lederen for organisasjonen hevder at man ikke kan være muslim *og* imot dødsstraff, og at «alle muslimer er enig» i at slike straffemetoder er de beste

for samfunnet ettersom de er introdusert av Gud, er det selvsagt at man rekker opp hånden i en slik sammenheng, selv om man skulle være uenig.<sup>48</sup>

Facebooksiden deres blir også referert til i negative ordelag, slik som «noe tull». Opponentene og til dels støttespillerne er skeptiske til organisasjoner generelt og særlig religiøse. Hodan forteller i den forbindelse om en gang hun begynte å bruke hijab da hun søkte kunnskap i en organisasjon. Hun følte seg ikke komfortabel med hodetørkleidet. Da hun tok av seg sjalet sluttet hun også etter kort tid å gå til samlinger i denne organisasjonen. Dette forteller at de organisasjonene og arenaene for informasjon om islam som er tilgjengelige for informantene, forventer noe av dem som ikke alle er komfortable med. De ender derfor opp med å ta avstand fra organisasjonen (og det den står for).

Selv om informantene i denne undersøkelsen vier IslamNet både tillit og skepsis, er det ut fra materialet grunn til å tro at organisasjonen likevel spiller en vesentlig rolle for bevisstheten omkring *dawa* blant unge muslimer, direkte eller indirekte. Det er likevel ikke slik at alle fremtredende aktivister har en utpreget tilknytning til organisasjonen. Ahmed, som fremtrer som en av informantene med et konstant forhold til *dawa*, forholder seg i liten grad til dette nettstedet. Isteden er han under innflytelse av en imam som kan identifiseres som tabligh-tilhenger (se 2.2.2). At hans individuelle *dawa*-prosjekt likevel blir akseptert i visse kretser, kan hende skyldes IslamNets propagandaretorikk som i lys av et forsøk på å gjøre krav på definisjonen av islam, samtidig allmenn –og alminneliggjør *dawa*.<sup>49</sup>

## 5.2 Fundamentalisme - en “fritt” valgt identitet

Ifølge Schmidt (2004) er det betydningsfullt for unge muslimer å tilhøre et muslimsk fellesskap, og hun hevder videre at en slik tilhørighet er basert på et fritt valg. Ettersom fundamentalisme ikke er noe som er pålagt et individ fra et samfunn, en tradisjon eller familie, fordi samtiden representerer en tilstand hvor disse strukturene angivelig er i oppløsning, må man også kunne

---

<sup>48</sup> Dette betyr ikke at IslamNet kjemper for å innføre slike straffemetoder i Norge. Som Mårtensson understreker, er organisasjonen opptatt av å fremheve at man skal forholde seg til de lover og regler som gjelder i det landet man bor i (Mårtensson 2014).

<sup>49</sup> Som Jenkins poengterer vil det som presenteres som normaliteten i seg selv bli tiltrekkende (Jenkins 2008:195). IslamNet er et eksempel på en slik tilnærming til islam. Den puritanske salaismen som promoterer, fremstilles som normalen, og noe «muslimer generelt» slutter seg oppom. Medlemmene av organisasjonen har en tendens til å insistere på at de er «muslimer» per definisjon, og simpelthen tilhører «islam» som sådan. Ved å gjøre dette, tar de samtidig avstand fra at de tilhører en teologisk retning, i forhold til andre teologiske retninger innenfor islam, for det finnes bare en måte å forstå islam på.



si at ny-fundamentalisme er en valgt identitet (Cesari Jocelyne referert i Jacobsen 2011:385). Spørsmålet som trer frem er hva som gjør at noen velger en ny-fundamentalistisk orientering. Som tidligere forskning viser, og som det ble redegjort for i del 2.3, er en bakgrunn for dette den mistenkeliggjøringen og diskrimineringen unge muslimer opplever å bli utsatt for i det norske samfunnet. Dette er noe samtlige av informantene i min undersøkelse kjenner seg igjen i, og effekten negative holdninger rettet mot islam har for unge muslimers selvforståelse må ikke undervurderes. En slik tilnærming gir imidlertid noen antakelser om at ny-fundamentalisme er en identitet som individet har valgt på bakgrunn av frustrasjon. Materialet i denne undersøkelsen viser dog at unge muslimer som er frustrert over negativitet rettet mot islam, også kan ha en etisk-orientert tilnærming til islam. Slikt sett må det være flere og andre faktorer som bidrar til at noen velger ny-fundamentalisme.

Sosialpedagogen Thomas Ziehe har identifisert tre responser på opplevelsen av rotløshet blant ungdom. Disse betegner han som «subjektivering», «ontologisering» og «estetisering» (se 1.3.2), hvorav «ontologisering» eller - leting etter en overordnet mening - ses som et motiv for tilslutning til fundamentalistiske fellesskap. I det følgende vil jeg primært vurdere hvorvidt ontologisering i Ziehes forstand er relevant for *dawa*-aktivistenes fellesskapsorientering. På bakgrunn av materialet vil jeg også kunne si noen om i hvilken forstand ny-fundamentalisme kan sies å være en fritt valgt identitet, som antydnet av Schmidt.

### **5.2.1 Søken etter fellesskap med en «overordnet mening»**

Basert på Ziehe's teori, kan vi si at Roys etiske islam kommer til uttrykk hos individer som orienterer seg mot de nære fellesskap, som venner og familie (dvs. subjektivering). Dette sammenfaller med informantene i min undersøkelse, på to måter. For det første har vi sett at det er følelser som legges til grunn for opponenterenes tilnærming til islam. Videre ser vi at de føler og har behov for som individer, utprøves og anerkjennes i disse nære relasjoner. Det samme kan sies om støttespillerne. Selv om de har en holdning til islam som er mer normativ, er det nettopp gjennom de nære relasjoner- og særlig blant venner at de får uttrykt sin individualitet.

Aktivistene på sin side orienterer seg utenfor de nære fellesskap og understreker at de ville oppleve et «tap av mening» uten islam (jf. Ziehes «ontologisering»). Dette kommer klart frem i Fatimas uttalelse:

Islam betyr alt for meg liksom. Det er hele livet mitt. Jeg synes det er bedre å dø enn å leve uten islam. Siden det er alt jeg har liksom. Det betyr mye mer enn familien min. Islam er det første punktet i livet mitt.

Her kan man se tendenser til søken etter faste holdepunkter og man binder seg til en gruppeidentitet som forventer og stiller krav til hvordan man skal være som muslim. Man gir i en sådan situasjon avkall på sin individuelle frihet. I henhold til dette er det på sin plass å trekke inn sosiologen Zygmunt Bauman. Bauman tar i sine teorier utgangspunkt i at mennesket er kollektivt orientert, og han presiserer at det postmoderne mennesket med alle de «frie tøyler» ikke kan forene trygghet og frihet. Dersom man skal finne et fellesskap der man føler seg sikker, tilpass og velkommen har det sin pris. Man må gi avkall på (deler av) sin «individuelle frihet», sin «autonomi» og sin «rett til å være seg selv» (Bauman referert i Bektovic 2004:186). Aktivistene uttrykker det som uproblematisk å gi avkall på sin individuelle frihet, og hevder snarere at de identifiserer seg med en tilnærming til islam som krever dette. Som Aida understreker gir det mening for henne.

Konteksten for individets valg forblir likevel moderne, og man er hele tiden influert fra ulike hold. Slik sett er «de faste holdepunktene» i realiteten ikke så faste som mange lengter etter (Ziehe 1995:19). Denne problemstillingen er ikke ukjent for aktivistene. Tvert imot er de meget bevisste på ulike påvirkningsinstanser og fremhever nødvendigheten av å unngå miljøer og innflytelser som de mener kan ha en negativ virkning for deres normative forhold til islam. Når de unge har ny-fundamentalistiske trekk, kan det være nærliggende å tenke at det er fordi de ønsker enkle svar på vanskelige spørsmål. Det som er konkret kan kanskje være lettere å forholde seg til. Mitt inntrykk er likevel ikke at en normativ tilnærming til islam tilbyr enkle løsninger for individet. «Vi leker ikke muslimer» uttalte Amina ved en anledning, som bør tolkes som et uttrykk for at det *krever* noe av individet å følge normene og pliktene aktivistene anser som islamske. Flere av dem uttrykte en følelse av stolthet av å få det til, nettopp fordi det er anstrengende, og særlig i et ikke-muslimsk samfunn. På denne måten opplever aktivistene å kjempe aktivt for islams tilstedeværelse i Vesten via et unikt og større religiøst fellesskap - ummaen. Som «ordentlige» muslimer mener flere det er viktig å ta del i denne kampen gjennom å uttrykke sin religiøsitet eksplisitt, til tross for hva omgivelsene måtte mene om det. Uansett om det er tanken om å få Guds velsignelse på dommedag, som Aida fokuserer på eller kampen for islam helhetlig sett som Amina fokuserer på (selv om begge elementer er representert hos de fleste aktivistene) er det en leting etter en overordnet mening som i disse tilfellene kan sies

å være motivet for aktivistenes tilhørighetsorientering. Dermed representerer for eksempel IslamNet en form for islam som gir mening for dem. Bevisstheten omkring ulike faktorer som påvirker dem, og insisteringen på at det er verdifullt for dem, bør også vurderes dithen at de har en oppfatning av at de har valgt det selv.

### 5.2.2 De tilgjengelige autoriteter

Om unge muslimer med en normorientert tilnærming til islam har en subjektiv opplevelse av å velge ny-fundamentalistiske orienteringer, hevder Jacobsen at en bør skille mellom den subjektive opplevelsen av valg, og de overordnede strukturene som påvirker individets avgjørelser (Jacobsen 2011:385). Selv om søken etter en overordnet mening med livet og et sikkert fundament kan forklare hvorfor ny-fundamentalistiske bevegelser kan være attraktivt for unge muslimer, gir det likevel ikke hele bildet. Materialet tyder også på tilfeller der *dawa*-aktivister ikke nødvendigvis leter etter en overordnet mening. For flere er det nettopp de nære relasjoner, som venner og familie, som er viktige i deres tilhørighetsorientering (jf. Ziehes subjektivering). I den forbindelse kommer det frem hos enkelte av aktivistene at de er tilfredse med at «renheten» som det søkes og angivelig lengtes etter, verken er ekte eller ren. Om de ikke erkjenner at de er påvirket av de miljøer de vil unngå, antyder materialet at for eksempel mote og det de anser som kultur, likevel er en del av deres identitet, som betyr noe for dem. For seg selv og i de nære omgivelser, kan enkelte for eksempel Fatima godt høre på musikk, selv om hun prinsipielt er imot det. Flere av aktivistene danser også på fritiden, og følger de mest moderne sko-trender, til tross for at det ikke kan forsvares ut fra deres oppfatning av å «følge islam». Som en del av det å være et moderne menneske, lager de på denne måten en «selvidentitet», som består av faktorer fra flere ulike hold. Noen av faktorene kan synes motsigende, men for aktivistene selv, gir det likevel mening.

Samtlige av aktivistene, uavhengig om deres fellesskapsorientering best kan beskrives som subjektivering eller ontologisering, har likevel en markant ny-fundamentalistisk retorikk og foretar til tider *dawa*. Dette bør ses i sammenheng med dominerende strukturer i en overordnet islamsk diskurs, hvor islamsk utdanning og plikten til å utføre *dawa* i økende grad teoretisert som en individuell plikt fra 1800-tallet (Moazami og Salvatore referert i Jacobsen 2011:254-255). At dette er noe unge muslimer på en videregående skole i Oslo forholder seg til, må videre ses i sammenheng med hvilken informasjon som er tilgjengelig for dem, når de er nysgjerrige på sin religion, og søker etter kunnskap om islam utenfor hjemmet og den nære vennekretsen.

Den digitale verden byr på en rekke ulike teologiske tilnærminger til islam. Også norske nettsteder kan by på informasjon om alt fra ahmadiya til sufi, sjia og ulike sunni-teologier. Dersom man søker etter islam, *sharia* (Guds vei) eller liknende på internett, – er gjerne salafisider blant de første treffene, som kan ses i sammenheng med virtuell *dawa* (se del 2.2.3). En slik ny-fundamentalistisk litteratur, er selektivt på den måten at det refereres til samme autoriteter, for eksempel Ibn Taymiyya (en av få klassiske forfattere fundamentalister anerkjenner som autoriteter), og et knippe av samtidige Wahhabist-sheiker, som foretrekker å lage korte videoer fremfor (å skrive) bøker. Internett fungerer som et sirkulasjonssystem av ideer som blir forsterket og repetert. De samme settene med referanser dukker opp igjen og igjen, mens noen forfattere er nevnt mer systematisk. Sheikene refererer til hverandre og inviterer hverandre til å holde foredrag (Roy 2004:239-242). Det norske IslamNet er en side som bidrar i dette systemet, og deres popularitet må delvis kunne sies å skyldes synlighet. Som enkelte av informantene uttalte: «Det er det som er tilgjengelig på norsk».

I prinsippet kan man si at ny-fundamentalisme er en fritt valgt identitet, fordi de unge som orienterer seg i denne retningen ikke er pålagt å følge islamske normer. De tar aktivt stilling til det, og synes overbeviste om at de har rett. Valget er likevel ikke alltid gjort på bakgrunn av en bevissthet om, og en vurdering av, ulike retninger innen (sunn)iislam. Slik sett er valget tatt på bakgrunn av et nokså begrenset utvalg. Når Roy forklarer den ny-fundamentalistiske trenden, kan han kritiseres for å legge for stor vekt på sosiale strukturer i Vesten, og for liten vekt på propaganda fra muslimske kretser, som posisjonerer seg som «truth tellers», og bedriver «truth-telling activities». Som Roy imidlertid poengterer, er det nettopp de sosiale strukturene, som legger til rette for og påvirker fremkomsten av ulike bevegelser, hvor for eksempel intern *dawa*-aktivisme gjør seg gjeldende.

## 6 Avsluttende kommentarer

Informantene i denne undersøkelsen forholder seg til intern *dawa*-aktivisme på tre ulike måter. *Dawa*-aktivistene anser det som en plikt utøve *dawa*, og gjør det selv. De passive støttespillerne er positive til aktivismen, men er av ulike grunner ikke aktive i dette arbeidet. Fra opponentenes ståsted, derimot, kan ikke en slik form for *dawa* legitimeres ut i fra et islamsk perspektiv. Den positive holdningen til støttespillerne hva angår intern *dawa*, kan i denne undersøkelsen knyttes til innflytelse fra foreldrene, dersom det legges til grunn at foreldrene eksemplifiserer dette gjennom å forteller barna sine hva som er rett og galt i islam. På bakgrunn av mitt materiale virker det likevel som om oppfatninger av *dawa* som en individuell *plikt* snarere henger sammen med andre innflytelsesinstanser, hvor særlig globale ny-fundamentalistiske (tabligh- og salafiorienterte) *dawa*-bevegelser gjør seg gjeldende. I norsk sammenheng gjelder dette IslamNet og de sheiker som IslamNet oppgir som teksteksperter. *Dawa*-aktivistene i denne undersøkelsen synes overbevisste om at de har rett i situasjoner hvor de utøver *dawa*, men de er de ikke nødvendigvis bevisste på at de tilhører én retning blant flere retninger innen sunniislam. De ser ikke ut til å være videre klar over de begrensinger konteksten og diskursen de er en del av fører med seg, og synes å tro at deres utvalgte religiøse autoriteter representerer islam som sådan. At det er IslamNet som omtales mest hyppig blant aktivistene i mitt materiale, bør ses i sammenheng med tre faktorer; organisasjonens tilgjengelighet og tilstedeværelse på arenaer som de unge tar i bruk, deres motto om å «oppklare misoppfatninger om islam», som appeller og skaper troverdighet, og at de hevder å være representanter for islam, per definisjon. Det de unge finner i organisasjonen er en snever fortolkningsramme som undergraver mangfoldigheten og begrenser diskusjonene om islam. Slike tankemønstre gjenfinnes særlig hos aktivistene, som tyder på at IslamNet har en påvirkningskraft på unge muslimer, som kanskje først og fremst søker å finne sin religiøse identitet.

Når dette er poengtert må det også understrekes at mangfoldighet, både av religiøs og ikke religiøs karakter, likevel er noe som kjennetegner de unges hverdag. Samtlige av informantene konstruerer sin muslimske identitet på bakgrunn av flere forhold, der familie og venner, muslimer med andre oppfatninger av islam, ikke-muslimer og storsamfunnet spiller en rolle. Når det gjelder deres tilhørighet til islam, ser det ut fra materialet ut til, at informantene står i et spenningsforhold mellom tre faktorer; (1) tradisjon og kultur, (2) etisk islam og (3) ny-fundamentalisme. Trekk fra disse faktorene gjør seg gjeldende hos alle informanter, selv om noen har større tendenser i den ene eller andre retningen. En gruppe jeg finner spesielt

interessant i denne sammenhengen, er de passive støttespillerne, som oppgir at deres holdninger til islam er influert av foreldrenes oppfatninger av religionen. I møtet med andre muslimer får de likevel impulser som på sikt kan føre til at de mer konkret tar stilling til hva det innebærer å være muslim for dem. Abdul legger for eksempel stor vekt på (tradisjonelle) normer, og er den av støttespillerne som i størst grad fremhever viktigheten av intern *dawa*. Normene kan således komme til å bli hovedkriteriet for hans muslimske identitet, og han kan med tiden bli en aktiv *dawa*-giver selv. I dette tilfellet kan en i så fall snakke om en dreining fra tradisjonell eller kulturelt islam til en ny-fundamentalistisk orientering. Mohamed og Ali, som mener at intern *dawa* er positivt, viser tidvis tilbøyelighet til at islam kan tolkes på flere måter. Som Mohamed ved en anledning uttrykker: «Det egentlig bare Gud som vet hva som er sannheten, ikke mennesker. Vi kan bare prøve». Med tiden vil det hos disse kanskje anes en dreining fra tradisjonell eller kulturell islam til en etisk orientering (se globaliseringsteori del 1.2.2).

Et av spørsmålene som har stått sentralt i denne oppgaven, er hvordan intern *dawa*-aktivisme i en skolekontekst påvirker informantenes ulike orienteringer i islam. Enkelte aktivisters selvsikre fremtreden hva angår «sannheten om islam», bidrar til den dominerende posisjonen de synes å ha utad i skolemiljøet. De er tidvis frempå og pågående, og lykkes delvis med å påvirke andre til etterfølgelse av islamske normer, men det fører også delvis til provokasjon og utvikling av motstandsstrategier. I et større bildet er effekten av dette at unge muslimer både posisjonerer seg i forhold til hverandre og påvirker hverandre gjensidig. Det synes likevel som om aktivistene også dominerer debatten om hva islam *er* blant de unge sunnimuslimene. Selv om opponentenes har noen tanker om hvilken tilnærming de mener man skal ha til de religiøse kildene, hvor de åpner for refleksjon, får de likevel en utfordring i møtet med aktivistene, ettersom de ikke synes å være forberedt med konkrete argumenter for å imøtegå aktivistenes konfrontasjoner. Mitt materialet viser at de verbale motstandsstrategiene består av uttrykk som «skjerp deg», «pass dine egne saker» eller «ikke bry deg». Det ser imidlertid ut til at enkelte av opponentene ønsker teologiske begrunnelser for at hijab ikke er et absolutt krav i islam, eller at gutter og jenter kan ha sosiale interaksjoner. Usman, som er svært opptatt av at Koranen åpner for utvikling av islam, oppgir for eksempel at han leser han Koranen med bestefaren eller faren, som han mener har påvirket hans tankemønster.

Min undersøkelse kan si noe spesifikt om et utvalg av unge sunnimuslimers forhold til og erfaringer med intern *dawa*-aktivisme, samt antyde noe generelt om hvilken betydning aktivismen har for det interne fellesskapet. Likevel begrenses slutningene jeg kan trekke av den,

blant annet geografisk og i forhold til antall informanter, men også med hensyn til kompleksiteten i undersøkelsens problematikk. Forskning på dette feltet, om unge muslimer og intern *dawa*-aktivisme, er ikke avsluttet med denne studien, men kan fortsette. Det gjelder å gå videre i analysen av hvordan misjonsaktiviteter i islamske bevegelser, som salafisme og andre former for fundamentalisme, påvirker unge muslimer og deres identitet, deres forståelse av og bruk av islam, samt deres forhold til andre (muslimer og ikke-muslimer) og samfunnet for øvrig. Undersøkelsen kan utvides til å gjelde flere grupper, sjia og sufi, og andre kategorier enn de som er identifisert her. Dette vil bidra til økt kunnskap om *dawaens* betydning for det moderne islam og muslimer i Vesten.

# Litteraturliste

- Aakvaag, Gunnar C. (2008). *Moderne sosiologisk teori*. Trondheim: Abstrakt Forlag.
- Archer, Louise. (2003). *Race, Masculinity and schooling. Muslim boys and education*. London: Open University Press.
- Baran, Zeyno (2010). "Introduction and Overview". I: Zeyno Baran (red). *The Other Muslims. Moderat and secular*. New York: PALGRAVE MACMILLAN, 1-13.
- Bektovic, Safet. (2004). *Kulturmøter og religion. Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge*. København: Museum Tusculanums Forlag.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Islamisk filosofi. Baggrund, problemstillinger og moderne udforminger*. København: Forlaget ANIS.
- Beyer, Peter. (2000). *Religion and Globalization*. London: SAGE Publications Ltd.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Bunt, Gary R. (2003). *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press.
- Bø, Inge. (2005). *Påvirkning og kontroll – om hvordan vi former hverandre*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Echammari, Aminah Tønnsen. (1998). *Islam i europæisk klædedrakt*. København: Fremad.
- Engineer, Asghar Ali. (2002). «Da'wah or Dialogue?». I: *Journal of Ecumenical Studies*, Vol 39, nr.1-2, 27-31.
- Fadl, Khaled Abou El. (2001). *Speaking in God's name. Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publication Limited.
- Gadamer, Hans-Georg. (2001). Fra «sannhet og metode». I: Sissel Lærgreid og Torgeir Skorgen (red.). *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus, 115-137.
- Giddens, Anthony. (1996). *Modernitet og selvidentitet. Selvet og samfunnet under sen-moderniteten*. København: Hans Reitzels Forlag.



- Imsen, Gunn. (2005). *Elevenes verden. Innføring i pedagogisk psykologi*. 4.utg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jacobsen, Christine M. (2011). *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jacobsen, Christine og Oddbjørn Leirvik. (2013). «Norway». I: Jørgen S. Nielsen (red.). *Yearbook of Muslims in Europe* (Vol.5 s.487-500). Leiden: Brill.
- Jacobsen, Jan Krag. (1982). *At interviewe; En bog om at spørge meningsfuldt*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Jackson, Roy (2006). *Fifty Key Figures in Islam*. London: Routledge.
- Jenkins, Richard. (2008). *Social identity*. 3.utg. London: Routledge.
- Kværne, Per og Kari Vogt. (2002). *Religionsleksikon*. Oslo: Cappelen Akasemiske Forlag.
- Labidi, Samia. (2010). «Faces of Janus: The Arab-Muslim Community in France and the Battle for Its Future». I: Zeyno Baran (red). *The Other Muslims. Moderat and secular*. New York: PALGRAVE MACMILLAN, 107-122.
- Leirvik, Oddbjørn. (2002). *Islamsk etikk – Ei idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- \_\_\_\_\_ (2009). «Kulturelle muslimar - definisjonsmakt, hegemonikamp og religionspolitikk». I: *Nytt Norsk tidsskrift*, nr. 1, 73-81.
- Linge, Marius. (2013b). «Den konservative muslimske vekkelsen. Om IslamNet, Profetens Ummah og salafismens fremvekst i Norge». I: *Samtiden*, nr.4, 39-52.
- Lægreid, Sissel og Torgeir Skorgen. (2001). red., *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus.
- Martinussen, Willy. (1986). *Sosiologisk analyse. En innføring*. 2.utg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mårtensson, Ulrika. (2014). «*Harakî* Salafism in Norway: ‘The Saved Sect’ Hugs the Infidels». I: *Tidsskrift for islamforskning*. Vol 8, nr. 1, 190-222.
- Nielsen, Jørgen S. (2001). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Olsen, Torjer A. (2006). «Diskursanalyse i religionsvitenskapen». I: Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag, 51-70.
- Otterbeck, Jonas. (2000). *Islam, muslimer och den svenska skolan*. Lund: Studentlitteratur.
- Ouis, Pernilla og Anne Sofie Roald. (2003). *Muslim i Sverige*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Poston, Larry. (1992). *Islamic Da'wah in the West*. New York: Oxford University Press.
- Prieur, Annick. (2002). «Frihet til å forme seg selv? En diskusjon av konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og kjønn». I: *Kontur*, nr.6, 4-12.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Balansekunstnere. Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Oslo: Pax Forlag.
- Racius, Egdunas. (2004). *The Multiple nature of Islamic da'wa*. Doktoravhandling: Universitetet i Helsinki.
- Repstad, Pål. (1998). *Mellom nærhet og distanse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Roald, Anne Sofie. (2012). *Islam*. Oslo: Pax Forlag.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Er muslimske kvinner undertrykt*. Oslo: Pax Forlag.
- Roy, Olivier. (2004). *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Holy ignorance. When Religion and Culture Part Ways*. London: Hurst & Company.
- \_\_\_\_\_ (2014), notert fra et seminar på litteraturhuset: «Secularism vs. Islam» 5.mars.
- Schmidt, Garbi. (2007). *Muslim i Danmark – muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. Uppsala: Universitetsstryckeriet.

- \_\_\_\_\_ (2004). "Islamic identity formation among young Muslims: the case of Denmark, Sweden and the United States". I: *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol, 24, Nr. 1, 31-45.
- Tafjord, Bjørn Ola. (2006). «Refleksjonar rundt refleksivitet» I: Siv Ellen Kraft og Richard J.Natvig (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag, s.243-259.
- Taylor, Charles. (2001). «Fortolkning i humanvitenskapene». I: Sissel Lægreid og Torgeir Skorgen (red.). *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus, s.239-289.
- Thagaard, Tove. (2009). *Systematikk og innlevelse*. 3.utg. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke.
- Tibi, Bassam. (2009). *Islam's Predicament with Modernity. Religious reform and cultural change*. London og New York: Routledge.
- Vikør, Knut S. (2004). *Ei verd bygd på islam. Oversikt over midtaustens historie*. 2.utg. Oslo: Det norske samlaget.
- Vogt, Kari. (2005). *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: Cappelen.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. 2.utg. Oslo: Cappelen Damm.
- Wiedl, Nina. (2009). «Dawa and the Islamic Revival in the West». I: *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol 9, 120-150.
- Ziehe, Thomas. (1989). *Ambivalenser og mangfoldighet*. København: Politisk revy.

## **Masteroppgaver**

- Ezzati, Rojan. (2009). "Er du moderat, islamist eller terrorist?". *Identitetsarbeid blant unge nordmenn med muslimsk bakgrunn i kjølvannet av 11. september 2001*. Masteroppgave: Universitetet i Oslo.
- Linge, Marius. (2013). *The Islamic Network: A Case Study og how Salafi da'wa emerges, mobilizes and transforms in a Norwegian context*. Masteroppgave: Saint-Joseph universitetet i Beirut.

Kristensen, Adrianne Kelly. (2010). «Sint muslimsk ungdom». *Representasjoner og resepsjon av begrepet "radikal islam" i global og lokal kontekst*. Masteroppgave: Universitetet i Oslo.

Tallerås, Peter Nirham Lund. (2013). *Marginaliserte maskuliniteter?: Forestillinger om maskulinitet blant unge muslimske menn i Oslo*. Masteroppgave: Universitetet i Oslo.

### Internettkilder

Aftenposten. (2013). «Flere unge muslimer velger niqab». Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Flere-unge-muslimer-velger-niqab-7387283.html#.U94WTJo4WP8> Publisert 28.november 2013. (Lest 29.november 2013).

Bangstad, Sindre. (2010). «Mistenksomhetens blick». I: *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article3694369.ece#.U5Ls85o4XmI> Publisert 16.juni 2010. (Lest 28.april 2014).

Ezzati, Rojan. (2011). «Forskjellen mellom 'oss' og 'dem' - post 9/11». Lastet ned fra <http://www.hlsenteret.no/arrangementer/2010/10674.html> (Lest 23.05.2014).

IslamNet. (2014). «Global Dawah Day Norway 2014». Lastet ned fra <http://www.islamnet.no/aktiviteter/islam-nets-andre-aktiviteter/2360-global-dawah-day-norway-2014> (lest/sett 31.07.2014).

LIM. (u.d). "Om LIM". Lastet ned fra <http://www.limnett.no/index.php?p=news&id=35> (lest 12.05.2014).

Roy, Olivier: (2007). «Islam in Europe. Clash of religions or convergence of religiosities?» <http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-en.html> (Lest 16.11.2012).

Store norske leksikon. (2014). «Dydsetikk». Lastet ned fra [http://snl.no/dydsetikk\\_dydsetikk](http://snl.no/dydsetikk_dydsetikk) Oppdatert 17.juni 2014 (lest 13.juli 2014).

\_\_\_\_\_ (2013). «Saudi-Arabias historie». Lastet ned fra <http://snl.no/.search?query=al+saud+dynastiet&x=0&y=0> Oppdatert 2.oktober 2013. (Lest 1.august 2014)

Sveen, Anders G., og Einar Wigen. (2013). «Salafisme på norsk». Tidsskrifter på nett. Nytt Norsk Tidsskrift [http://www.idunn.no/ts/nnt/2013/03/salafisme\\_paa\\_norsk](http://www.idunn.no/ts/nnt/2013/03/salafisme_paa_norsk) (Lest 19.05.2014).

Walker, Paul E. (1995). «Da'wa: Qur'anic Concept». I: John L. Esposito. (red.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford: Oxford University Press. Lastet ned fra <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0182> (Lest 30.01.2014).

You Tube. (2013). «Muslim peace conference; all muslims agree, stoning is OK, Norway». Lastet ned fra <https://www.youtube.com/watch?v=mO6PcFYXMo4> Publisert 27.oktober 2013 (sett 14.07.2014).

### **Andre kilder**

Koranen. (2000). *Koranen. Tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg. Med et innledende essey av Kari Vogt*. Oslo: De norske bokklubbene.

# Vedlegg I    Tema/intervjuguide

Intervjuene mine var temabasert. Det ble likevel naturlig å stille noen av de samme spørsmålene i flere av intervjuene, dog spørsmålsformuleringene varierte. I guiden finnes et utvalg av spørsmål som ble relevante.

## **Bakgrunn**

- Fortell litt om deg selv; Alder, bakgrunn, familie.

## **Fritid**

- Hva gjør du på fritiden?
- Hvem er du mye sammen med?
- Kan du beskrive vennene dine?
- Er det noen personer eller miljøer du helst unngår?

## **Religiøs tilhørighet**

- Vil du si at familien din er religiøs?
- Er du religiøs selv?
- På hvilken måte er islam viktig for deg?/Hva er det viktigste for deg med islam?
- Tenker du annerledes om religion enn foreldrene dine? (Hvordan?)
- Er du medlem av en religiøs organisasjon? (Hvordan fikk du informasjon om organisasjonen? Hva interesserte deg med organisasjonen?)

## **Islam, synlighet og de andre muslimene**

- På hvilken måte er islam synlig på skolen?
- Er det viktig for deg å vise at du er muslim? (På hvilken måte? Hvorfor?).
- Hva tenker du om at noen muslimer er mer usynlige, altså ikke så opptatt av å vise at de er muslimer? /Hva tenker du om at noen muslimer er opptatt av å være synlige som muslimer?
- Hvorfor tror du de er usynlige?/synlige?
- Kan du beskrive en god muslim? (Kan man være en god muslim uten å være synlig, tror du)?
- Hva med de andre muslimene, som ikke er gode muslimer i hh til beskrivelsen, er de dårlige muslimer?

## **Dawa**

- Finnes det et riktig islam, tror du? (Hva er det riktige islam? Hvordan kan man vite hva som er riktig islam)?
- Kan du kommentere denne påstanden: «Enhver muslim har ansvar for/plikt til å fortelle andre hva som er riktig og galt i islam».

- Hva mener du er en god måte å fortelle andre hva som er rett og galt i islam på?
- Kan du fortelle om en (eller flere) gang(er) hvor du har fortalt noen hva som er rett eller galt i islam?/Kan du fortelle om en (eller flere) gang(er) hvor noen har fortalt deg hva som er rett eller galt i islam?
- Hvordan opplevde du det?

### **Forbilder/inspirasjon/Autoriteter**

- Hvor har du lært mest om islam?
- Hvor går du når du ønsker mer kunnskap om islam? (Hvorfor dit?)
- Hvem ser du opp til?/Hvem inspirerer deg? (Hva betyr han/hun for deg?)

### **Islam/Norge**

- Hva provoserer deg?
- Hvordan ser ikke-muslimer på islam?
- Har du hatt noen negative møter med ikke-muslimer i Norge?
- På hvilken måte opplever du at det er positivt å være muslim i Norge?
- Hva mener du kan bli bedre for muslimer i Norge?

### **Fremtid**

- Hvilke ønsker og forventinger har du for fremtiden?
- Tror du det vil bli mer eller mindre islam i Norge, la oss si om 20-30 år?
- Har du noen spørsmål, eller noe du vil legge til?

## Vedlegg II Informasjonsskriv

Jeg er masterstudent ved Universitetet i Oslo og holder for tiden på med den avsluttende masteroppgaven i religion og samfunn. Temaet for oppgaven er mangfold, identitet og sosialisering blant unge muslimer i Oslo. I den forbindelse vil jeg intervju personer som har en tilknytning til islam. Samtalene vil dreie seg om hvilken tilnærming informantene har til islam, hvorvidt eller på hvilken måte religionen kommer til uttrykk i det daglige og hvordan informantene opplever andres reaksjoner på dette. Formålet er å få mer kunnskap om hva unge selv mener er interessant og relevant for dem som muslimer, og hva de erfarer og å tenker omkring det å være muslim i et mangfoldig miljø.

All deltagelse er frivillig. Du kan når som helst trekke deg, eller trekke tilbake informasjon som er gitt under samtalen. Dersom du tillater det, bruker jeg lydopptaker. Jeg tar også notater underveis. Lydopptakene vil bli slettet når informasjonen er skrevet ned. All informasjon vil bli anonymisert. Det vil si at ingen andre enn meg, Heidi Smalsvik, vil vite hvem som er blitt intervjuet, og informasjonen vil ikke kunne tilbakeføres til deg.

Ved videre spørsmål om prosjektet kan du kontakte meg på [heidismalsvik@hotmail.com](mailto:heidismalsvik@hotmail.com) eller tlf 97573029. Du kan også kontakte min veileder, førstelektor Safet Bektovic på [safet.bektovic@teologi.uio.no](mailto:safet.bektovic@teologi.uio.no).

Studien er meldt til personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste A/S.

Før intervjuet begynner ber jeg deg om å samtykke i deltagelsen ved å undertegne på at du har lest og forstått informasjonen på dette arket, og ønsker å delta.

### Samtykke

Jeg har lest og forstått informasjonen over og gir mitt samtykke til å delta i intervjuet

...../.....

Sted og dato Signatur





